

समयसार अनुशीलन

(भाग १ का पूर्वार्द्ध — गाथा १ से २५ तक)

लेखन एवं गाथा व कलशो का पद्यानुवाद

डॉ० हुकमचन्द भारिल्ल

शास्त्री, न्यायतीर्थ, साहित्यरत्न, एम ए., पीएचडी

श्री टोडरमल स्मारक भवन, ए-४, बापूनगर, जयपुर-३०२०१५

प्रकाशक

पण्डित टोडरमल स्मारक ट्रस्ट

ए-४, बापूनगर, जयपुर-३०२०१५

फोन ५१५५८१, ५१५४५८

प्रथम संस्करण :	५ हजार २००
२६ मई, १९९३ ई	
द्वितीय संस्करण	५ हजार १००
२ सितम्बर, १९९३ ई	
वीतराग-विज्ञान के सपादकीयो के रूप में	६ हजार
कुल	<hr/> १६ हजार ३०० <hr/>

मूल्य . दस रुपये मात्र

टाइप सैटिंग
कॉम्प्रिन्ट
जयपुर

मुद्रक
जयपुर प्रिन्टर्स प्रा. लि.
एम आई रोड
जयपुर

प्रकाशकीय

तीन माह के भीतर ही इस कृति का दूसरा संस्करण प्रकाशित करते हुए हमें हार्दिक प्रसन्नता हो रही है। इसके मराठी और गुजराती अनुवाद भी तैयार हो रहे हैं। इस कृति के प्रथम संस्करण के प्रकाशकीय में हमने जो कुछ लिखा था, उसका महत्वपूर्ण अंश इसप्रकार है :-

यह तो सर्वविदित ही है कि विगत १७ वर्षों में डॉ. हुकमचन्दजी भारिल्ल ने आत्मधर्म और वीतराग-विज्ञान के सम्पादकीय लेखों के रूप में जो भी लिखा है, वह सब आज जिन-अध्यात्म की अमूल्य निधि बन गया है, पुस्तकाकार प्रकाशित होकर स्थाई साहित्य के रूप में प्रतिष्ठित हो चुका है। न केवल हिन्दी भाषा में उसके अनेक संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं, अपितु गुजराती, मराठी, कन्नड़, तमिल, अंग्रेजी आदि अनेक भाषाओं में उनके अनुवाद हो चुके हैं तथा अनेकों बार प्रकाशित हो चुके हैं।

इनमें धर्म के दशलक्षण, क्रमबद्धपर्याय, बारहभावना : एक अनुशीलन, चैतन्यचमत्कार, निमित्तोपादान, पचकल्याण प्रतिष्ठा महोत्सव, शाश्वत तीर्थधाम सम्मोद शिखर, शाकाहार : जैनदर्शन के परिप्रेक्ष्य में और परमभावप्रकाशक नयचक्र प्रमुख हैं। इन सब कृतियों ने जैनसमाज एवं हिन्दी साहित्य के क्षेत्र में अपना विशिष्ट स्थान बनाया है। उनके लिखे साहित्य की अबतक आठ भाषाओं में ३० लाख से अधिक प्रतियाँ प्रकाशित हो चुकी हैं। उन्होंने अबतक लगभग ३ हजार पृष्ठ लिखे हैं, जो सभी प्रकाशित हैं।

आज के बहुचर्चित और जैनदर्शन के महत्वपूर्ण लगभग सभी विषयों पर उन्होंने कलम चलाई है और उन्हें सर्वांगरूप से प्रस्तुत किया है। समयसार भी आज का बहुचर्चित विषय है। आध्यात्मिकसत्पुरुष श्रीकानजीस्वामी के उदय ने समयसार को आज जन-जन की वस्तु बना

दिया है। शायद ही कोई अध्यात्मप्रेमी ऐसा होगा, जो समयसार का स्वाध्याय न करता हो। इसप्रकार स्वामीजी का हम सब पर अनन्त-अनन्त उपकार है।

इसप्रकार समयसार पठन-पाठन की वस्तु तो बन गया है, पर आधे-अधूरे अध्ययन और विविधप्रकार की महत्वाकाक्षाओं ने आज कुछ ऐसी स्थितियाँ उत्पन्न कर दी हैं कि अब उसके सर्वांग अनुशीलन की आवश्यकता अनुभव की जाने लगी है।

इधर कुछ दिनों से उन लोगो ने भी समयसार पर लिखना और बोलना आरंभ किया है, जो अबतक समसार के अध्ययन-अध्यापन का निषेध करते रहे हैं। वे वस्तु को जिसतरह प्रस्तुत कर रहे हैं, उससे भी अनेक विसर्गितियाँ उत्पन्न हो रही हैं।

यद्यपि स्वामीजी के प्रवचनरत्नाकर उपलब्ध है और वे समयसार के मर्म को खोलने में पूर्णतः समर्थ हैं, पर वे प्रवचनों के संकलन हैं। प्रवचनों के संकलन और व्यवस्थित लेखन में जो अन्तर होता है, वह उनमें भी विद्यमान है।

आज स्वामीजी हमारे बीच में नहीं हैं और उन्हीं के प्रतिपादन को आधार बनाकर विसर्गितियाँ उत्पन्न की जा रही हैं। अतः वातावरण की शुद्धि के लिए आज समयसार के सम्यक् अनुशीलन की महती आवश्यकता है। यह काम डॉ. भारिल्ल के ही वश की बात है, क्योंकि पहले भी जब जिस विषय को लेकर सामाजिक वातावरण दूषित हुआ, तब डॉ. भारिल्ल ने उन विषयों पर जो सर्वांग अनुशीलन प्रस्तुत किया, उससे व्यवस्थित वस्तुस्वरूप तो सामने आया ही, सामाजिक वातावरण भी लगभग शान्त हो गया। क्रमबद्धपर्याय, परमभावप्रकाशक नयचक्र एवं निमित्तोपादान जैसी कृतियाँ इसका सशक्त प्रमाण हैं। आज ये विषय विवाद की वस्तु नहीं रहे, अतः अब तो विरोध केवल विरोध के लिए होता है और उसमें व्यक्तिगत बातें ही अधिक होती हैं, तात्त्विक बातें न के बराबर ही समझिये।

हमारा पक्का विश्वास है कि डॉ. भारिल्ल ने हमारे अनुरोध पर जो समयसार अनुशीलन आरंभ किया है, उससे न केवल मुमुक्षु समाज को लाभ होगा, अपितु वातावरण की शुद्धि में भी यह अनुशीलन उपयोगी सिद्ध होगा।

वीतराग-विज्ञान के जून, १९९२ के अंक से जब इसका सम्पादकीय के रूप में प्रकाशन आरंभ हुआ, तब ही से अनुकूल प्रतिक्रियाये आने लगीं और इन लेखों को पुस्तकाकार प्रकाशित करने की माँग भी आने लगी; वैसे तो हम उनके सभी सम्पादकीयों को पुस्तकाकार प्रकाशित करते ही आ रहे हैं, इन्हे भी करते ही, पर लोगों को धैर्य नहीं था, वे अधिक प्रतीक्षा नहीं करना चाहते थे।

दिसम्बर, १९९२ में देवलाली (महाराष्ट्र) में लगनेवाले शिविर में डॉ. भारिल्ल ने वीतराग-विज्ञान के सम्पादकीयों के आधार पर समयसार की छठवीं-सातवीं गाथाये ली, तो इनके पुस्तकाकार प्रकाशन की माँग जोर पकड़ने लगी। उम्मेदमलजी बडजात्या, बम्बई ने कहा कि जितनी भी सामग्री अभीतक तैयार है, उसकी एक हजार प्रतियाँ मेरी ओर से छपाकर वितरित कर दी जावे। और लोग भी इसीप्रकार का आग्रह करने लगे, पर उस समय इसपर हम कोई ध्यान न दे सके, किन्तु स्वामीजी की जयन्ती के अवसर पर जब देवलाली में ही २२ अप्रैल से २६ अप्रैल, १९९३ तक समयसार की १४वीं गाथा पर डॉ. भारिल्ल के प्रवचन हुए तो इस माँग ने जोर पकड़ लिया। फलस्वरूप प्रस्तुत कृति आपके कर-कमलों में है।

डॉक्टर साहब का विचार था कि ६८ गाथाओं के जीवाजीवाधिकार के समाप्त होने पर उसे समयसार अनुशीलन भाग १ के रूप में एक साथ ही प्रकाशित किया जावे। उन्होंने अपनी इस भावना को अनेक बार दुहराया भी, पर लोगों के अनुरोध को ध्यान में रखते हुए हम यह २५ गाथाओं के अनुशीलन को समयसार अनुशीलन भाग १ के पूर्वार्द्ध के रूप में प्रकाशित कर रहे हैं। उत्तरार्द्ध तैयार होने पर ६८ गाथाओं की सम्पूर्ण सामग्री को समयसार अनुशीलन भाग १ के रूप में यथासमय प्रकाशित करेंगे।

बहुत लोगों ने ऐसी भावमयी भावनायें व्यक्त कीं कि आप जबतक प्रकाशित करेंगे, तबतक हम रहें या न रहें ? अतः अभी जितना भी तैयार हो गया है, उतना ही प्रकाशित कर दें। उनकी भावना के सामने हमें झुकना पड़ा और प्रस्तुत कृति आपके समक्ष है।

गुरुदेव का तो अनन्त-उपकार हम सब पर है ही, क्योंकि उन्होंने न केवल हमको विस्तार से सबकुछ समझाया है, अपितु जिनवाणी का मर्म समझने की दृष्टि भी दी है। डॉ. भारिल्ल की सूक्ष्म पकड़ की तो स्वामीजी भी प्रशंसा किया करते थे, पर उन्हें इसके लेखन में अथक् श्रम करते मैंने अपनी आँखों से देखा है, क्योंकि इसे लिखे जाने का मैं प्रत्यक्ष साक्षी हूँ। उन्होंने जिसप्रकार प्रत्येक गाथा के मर्म को सहज बोधगम्य बनाया है, सप्रमाण प्रस्तुत किया है, सयुक्ति और सोदाहरण समझाया है, वह अपने आप में अपूर्व है। मुझे पूरा-पूरा विश्वास है कि इससे अध्यात्मप्रेमी समाज को बहुत लाभ होगा, मेरे विश्वास को उन पत्रों से बल मिला है, जो समय-समय पर हमें प्राप्त होते रहे हैं और जिन्हे वीतराग-विज्ञान मे यथासभव प्रकाशित भी किया गया है।

विदेशों से प्राप्त पत्रों से स्पष्ट है कि ना केवल देश में, अपितु विदेशों में भी इस अनुशीलन को पढ़ने की बड़ी उत्सुकता से प्रतीक्षा की जाती है।

“वास्तव मे यह ग्रन्थ पूरा होने पर समाज को एक अमूल्य निधि प्राप्त होगी” - बाहुबली कुभोज की विदुषी बहिन श्री गजा बैन की उक्त पक्तियाँ एक ऐतिहासिक तथ्य सिद्ध होगी - ऐसा हमारा पक्का विश्वास है।

अत्यल्प समय में इतना सुन्दर व शुद्ध मुद्रण करने के लिए जयपुर प्रिन्टर्स प्राइवेट लिमिटेड, जयपुर को जितना धन्यवाद दिया जाय, कम है। सभी आत्मारथी भाई-बहिन इस कृति के भरपूर लाभ लें। इस मंगल भावना के साथ विराम लेता हूँ।

— नैमीचन्द पाटनी

महामंत्री, पण्डित टोडरमल स्मारक ट्रस्ट, जयपुर

अनुक्रमणिका

१	मंगलाचरण	१	२२	कलश ८	१४०
२	पृष्ठभूमि	२	२३	कलश ९	१४५
३	कलश १	४	२४	कलश १०	१४८
४	कलश २	९	२५	गाथा १४	१५०
५	कलश ३	१३	२६	कलश ११	१६७
६	गाथा १	१६	२७	कलश १२	१६८
७	गाथा २	२५	२८	कलश १३	१७०
८	गाथा ३	३६	२९	गाथा १५	१७३
९	गाथा ४	४२	३०	कलश १४	१८४
१०	गाथा ५	४९	३१	कलश १५	१८६
११	गाथा ६	५८	३२	गाथा १६	१९० १
१२	गाथा ७	७१	३३	कलश १६-१९	१९८
१३	गाथा ८	८३	३४	गाथा १७-१८	२०३
१४	गाथा ९-१०	८७	३५	कलश २०	२१०
१५	गाथा ११	९७	३६	गाथा १९	२१४
१६	गाथा १२	१०८	३७	कलश २१	२१८
१७	कलश ४	११९	३८	गाथा २० से २२	२२३
१८	कलश ५	१२३	३९	कलश २२	२२७
१९	कलश ६	१२४	४०	गाथा २३ से २५	२३०
२०	कलश ७	१२७	४१	कलश २३	२३५
२१	गाथा १३	१३०			

लेखक के महत्त्वपूर्ण प्रकाशन

१	परमभावप्रकाशक नयचक्र (हिन्दी, गुजराती)	११ ००
२	पण्डित टोडरमल व्यक्तित्व और कर्तृत्व	११ ००
३	समयसार अनुशीलन भाग-१ (पूर्वाह्न)	१० ००
४	तीर्थंकर भगवान महावीर और उनका सर्वोच्च तीर्थ (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, अंग्रेजी)	७ ००
५	सत्य की खोज (हिन्दी, गुजराती, मराठी, तमिल, कन्नड)	७ ००
६	धर्म के दशलक्षण (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, तमिल, अंग्रेजी)	६ ००
७	बारहमासना एक अनुशीलन	६ ००
८	क्रमबद्धपर्याय (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, तमिल)	५ ००
९	गागर में सागर	५ ००
१०	वीतराग विज्ञान प्रशिक्षण निर्देशिका	५ ००
११	आचार्य कुन्दकुन्द और उनके पंच परमागम	५ ००
१२	आप कुछ भी कहो (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड)	४ ००
१३	पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड)	३ ००
१४	निमित्तोपादान	२ ५०
१५	युगपुरुष कानजीस्वामी (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, तमिल)	२ ००
१६	अहिंसा महावीर की दृष्टि में (हिन्दी, मराठी, अंग्रेजी)	१ ५०
१७	शाश्वत तीर्थधाम सम्प्रेदशिक्षर	१ ५०
१८	चैतन्य चमत्कार	१ ५०
१९	मैं कौन हूँ (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, तमिल, अंग्रेजी)	१ ५०
२०	बारह मासना एवं जिनेन्द्र वन्दना	१ २५
२१	कुन्दकुन्द शतक (अर्थ सहित) (हिन्दी, अंग्रेजी, गुजराती)	१ २५
२२	शुद्धात्म शतक (अर्थ सहित)	१ २५
२३	तीर्थंकर भगवान महावीर (हिन्दी, गुजराती, म, क, त, अ, ते)	१ ००
२४	सार समयसार	१ २५
२५	विदेशों में जैन धर्म उभरते पदचिह्न	२ ००
२६	विदेशों में जैन धर्म बढ़ते कदम	१ ००
२७	विदेशों में जैन धर्म अध्यात्म की जगती जिज्ञासा	१ २५
२८	विदेशों में जैन धर्म धूम क्रमबद्धपर्याय की	२ ००
२९	आत्मा ही है शरण	३ ००
३०	समयसार पद्यानुवाद	१ ००
३१	शाकाहार जैनदर्शन के परिप्रेक्ष्य में	१ ००
३२	बारह मासना एवं जिनेन्द्र वन्दना (जेबी साहज)	० ५०
३३	अर्चना (जेबी साहज)	० ७५
३४	गोम्मटेश्वर बाहुबली	० ४०
३५	वीतरागी व्यक्तित्व भगवान महावीर (हिन्दी, गुजराती)	० २५
३६	बालबोध पाठमाला भाग-२ (हिन्दी, गुजराती, म, क, त, ब, अ)	१ ५०
३७	बालबोध पाठमाला भाग-३ (हिन्दी, गुजराती, म, क, त, ब, अ)	१ ५०
३८	वीतराग विज्ञान पाठमाला भाग-१, २, ३ (सेट) (हि, गु, म, क, अ)	६ ५०
३९	तत्त्वज्ञान पाठमाला भाग-१ (हिन्दी, गुजराती, मराठी, कन्नड, अंग्रेजी)	२ ५०
४०	तत्त्वज्ञान पाठमाला भाग-२ (हिन्दी, गुजराती, अंग्रेजी)	२ ५०

समयसार अनुशीलन

मंगलाचरण

(अडिल्ल छन्द)

समयसार का एकमात्र प्रतिपाद्य जो ।

आत्मख्याति का एकमात्र आराध्य जो ॥

अज अनादि अनिधन अविचल सद्भाव जो ।

त्रैकालिक ध्रुव सुखमय ज्ञायकभाव जो ॥

परमशुद्धनिश्चयनय का है ज्ञेय जो ।

सत्श्रद्धा का एकमात्र श्रद्धेय जो ॥

परमध्यान का ध्येय उसे ही ध्याउँ मैं ।

उसे प्राप्त कर उसमें ही रम जाउँ मैं ॥

समयसार अरु आत्मख्याति के भाव को ।

जो कुछ जैसा समझा है मैंने प्रभो ॥

उसी भाव को सहज सरल शैली विषे ।

विविध पक्ष से जन-जन के हित रख रहा ॥

इसमें भी है एक स्वार्थ मेरा प्रभो ।

नित प्रति ही चित रहा करे इसमें विभो ॥

मेरे मन का हो ऐसा ही परिणमन ।

मन का ही अनुकरण करे हित-मित वयन ॥

अपनापन हो निज आत्म में नित्य ही ।

अपना जानूँ निज आत्म को नित्य ही ॥

रहे निरन्तर निज आत्म में ही रमन ।

रहूँ निरन्तर निज आत्म में ही मगन ॥

अन्य न कोई हो विकल्प हे आत्मन् !

निज आत्म का ज्ञान ध्यान चिन्तन मनन ॥

गहराई से होय निरन्तर अध्ययन ।

निश-दिन ही बस रहे निरन्तर एक धुन ॥

समयसार अनुशीलन

पृष्ठभूमि

भगवान् आत्मा के स्वरूप का प्रतिपादक ग्रन्थाधिराज समयसार जिनागम का अजोड रत्न है, सम्पूर्ण जिनागम का सिरमौर है । आचार्य अमृतचन्द्र इसे जगत का अद्वितीय अक्षय चक्षु कहते हैं और कहते हैं कि जगत में इससे महान और कुद्ध भी नहीं है । 'न खलु समयसारादुत्तरं किञ्चिदस्ति'^१ 'इदमेक जगच्चक्षुरक्षय'^२ — आचार्य अमृतचन्द्र की उक्त सूक्तियाँ समयसार की महिमा बताने के लिए पर्याप्त है ।

समयसार का समापन करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द स्वयं लिखते हैं कि जो आत्मा इस समयसार नामक शास्त्र को पढ़कर, इसमें प्रतिपादित आत्मवस्तु को अर्थ व तत्त्व से जानकर उस आत्मवस्तु में स्थित होता है, अपने को स्थापित करता है, वह आत्मा उत्तम सुख को प्राप्त करता है अर्थात् अनन्त अतीन्द्रिय आनन्द को प्राप्त करता है ।

यह ग्रन्थाधिराज अत्यन्त क्रान्तिकारी महाशास्त्र है । इसने लाखों लोगों के जीवन को अध्यात्ममय बनाया है, मत-परिवर्तन के लिए बाध्य किया है । कविवर पंडित बनारसीदासजी, श्रीमद् रायचन्द्रजी एवं आध्यात्मिकसत्पुरुष श्री कानजीस्वामी को इसने ही आन्दोलित किया था । उक्त महापुरुषों के जीवन को आमूलचूल परिवर्तित करने वाला यही ग्रन्थराज है ।

इसके सन्दर्भ में श्री कानजीस्वामी कहते हैं कि यह समयसार शास्त्र आगमों का भी आगम है, लाखों शास्त्रों का सार इसमें है । यह जैनशासन का स्तम्भ है, साधकों की कामधेनु है, कल्पवृक्ष है । इसकी हर गाथा

१ आत्मख्याति, कलश २४४

२ वही, २४५

छठवे-सातवें गुणस्थान में झूलते हुए महामुनि के आत्मानुभव में से निकली हुई है ।

इस ग्रन्थाधिराज का मूल प्रतिपाद्य नवतत्त्वों के निरूपण के माध्यम से नवतत्त्वों में छुपी हुई परमशुद्धनिश्चयनय की विषयभूत वह आत्मज्योति है, जिसके आश्रय से निश्चय सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की प्राप्ति होती है ।

समयसार के इस अनुशीलन में समयसार की मूल गाथाओं के साथ-साथ आचार्य अमृतचन्द्र की आत्मख्याति नामक संस्कृत टीका को मुख्य आधार बनाया जायेगा । आचार्य जयसेन की तात्पर्यवृत्ति नामक संस्कृत टीका, पाण्डे राजमलजी की कलश टीका, पंडित बनारसीदासजी के नाटक समयसार एवं पंडित जयचंदजी छाबड़ा की भाषा वचनिका का भी आवश्यकतानुसार यथास्थान उपयोग किया जायेगा । आध्यात्मिकसत्पुरुष श्री कानजीस्वामी के प्रवचनों से भी लाभ उठाया जायेगा । इनके अतिरिक्त तत्संबंधित अन्य उपलब्ध साहित्य का उपयोग भी निसकोच किया जायेगा ।

इस अनुशीलन का एकमात्र उद्देश्य समयसार की मूल विषयवस्तु को अत्यन्त सरल भाषा व सुबोध शैली में जन-जन के समक्ष प्रस्तुत करना है । साथ में अपने उपयोग का सदुपयोग करना भी एक प्रयोजन है । मैं नहीं चाहता कि जीवन की इस सान्ध्य बेला में उपयोग यहाँ-वहाँ भटकता रहे । उसे त्रिकाली ध्रुव आत्मा का एक ऐसा सम्बल मिले कि उसे अन्यत्र भटकने का अवसर ही न रहे । बस, निरन्तर एक ही ध्रुव रहे, वह भी भगवान् आत्मा के चिन्तन, मनन, अध्ययन, पठन-पाठन, लेखन और अनुभवन की ही, क्योंकि मेरी दृढ़ आस्था है कि एकमात्र यही मार्ग है, सुखी होने का यही एकमात्र उपाय है ।

समयसार जैनियों की गीता है । इसमें ही उस मूल वस्तु का विवेचन है, जो आत्मसाधको का एकमात्र आधार है । समयसार के मूल प्रतिपाद्य का जन-जन तक पहुँचना आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य है । यही विचार कर यह उपक्रम किया जा रहा है, इसके मूल में अन्य कोई लौकिक कामना नहीं है ।

समयसार की आत्मख्याति टीका का मंगलाचरण इसप्रकार है—

(अनुष्टुभ)

नमः समयसाराय स्वानुभूत्या चकासते ।

चित्स्वभावाय भावाय सर्वभावान्तरच्छिदे ॥१॥

(दोहा)

निज अनुभूति से प्रगट, चित्स्वभाव चिद्रूप ।

सकलज्ञेय-ज्ञायक नमौ, समयसार सद्रूप ॥१॥

स्वानुभूति से प्रकाशित, चैतन्यस्वभावी, सर्वपदार्थों को जाननेवाले सत्तास्वरूप समयसार को नमस्कार हो ।

मंगलाचरण के उक्त छन्द मे शुद्धात्मा को नमस्कार किया गया है । यहाँ समयसार का अर्थ शुद्धात्मा ही लिया गया है । समय शब्द का अर्थ आचार्य अमृतचन्द्र स्वय ही गाथा २ व ३ की टीका मे विस्तार से स्पष्ट करेगे । अत उसके सन्दर्भ मे विशेष चर्चा करना वहाँ ही ठीक रहेगा । यहाँ तो समय शब्द का सामान्य अर्थ आत्मा ही लेना है और सार शब्द का अर्थ है द्रव्यकर्म, भावकर्म और नोकर्म से रहित । इसप्रकार द्रव्यकर्म, भावकर्म और नोकर्म से रहित आत्मा ही शुद्धात्मा है, समयसार है ।

उस शुद्धात्मा को जानना, पहिचानना, उसमे जमना-रमना, उसमे उपयोग का झुकना, नमना ही वास्तविक नमस्कार है ।

यहाँ जिस समयसार अर्थात् शुद्धात्मा को नमस्कार किया गया है, उसे चार विशेषणो से समझाया गया है —

(१) भावाय (२) चित्स्वभावाय (३) सर्वभावान्तरच्छिदे एव

(४) स्वानुभूत्या चकासते।

नम के योग मे चतुर्थी विभक्ति का प्रयोग होने से समयसार को समयसाराय, भाव को भावाय एव चित्स्वभाव को चित्स्वभावाय के रूप मे रखा गया है। मूल शब्द भाव, चित्स्वभाव और समयसार ही हैं। इसीप्रकार स्वानुभूत्या चकासते एव सर्वभावान्तरच्छिदे के सम्बन्ध मे भी समझना चाहिए।

यहाँ उक्त चार विशेषणों से समयसार के द्रव्य, गुण और पर्याय स्वभाव को समझाया गया है । भाव कहकर द्रव्य, चित्स्वभाव कहकर गुण और सर्वभावान्तरच्छिदे तथा स्वानुभूत्या चकासते कहकर पर्याय स्वभाव को स्पष्ट किया गया है, क्योंकि मोह के नाश का उपाय द्रव्य-गुण-पर्याय से निज भगवान् आत्मा को जानना ही है ।

प्रवचनसार की ८०वीं गाथा में कहा गया है कि जो अरहत भगवान् को द्रव्यरूप से, गुणरूप से और पर्यायरूप से जानता है, वह अपने आत्मा को भी उसीप्रकार जानता है और उसका मोह नाश को प्राप्त होता है ।

समयसार अर्थात् भगवान् आत्मा भावस्वरूप है, सत्तारूप है, अस्तित्वरूप है, सत् है, और सत् द्रव्य का लक्षण है । जैसाकि तत्त्वार्थसूत्र में कहा गया है —

“सद् द्रव्यलक्षणम्”=द्रव्य का लक्षण सत् है ।”

इसप्रकार ‘भाव’ विशेषण के माध्यम से सर्वप्रथम भगवान् आत्मा के द्रव्यस्वभाव को बताया गया है, उसके अस्तित्व की स्थापना की है, क्योंकि जगत में जिसका अस्तित्व ही न हो, उसका गुणानुवाद बध्यासुतविवाहवर्णन के समान ही काल्पनिक सिद्ध होगा ।

छह द्रव्यों के समूह का नाम ही लोक है । इस लोक में छह द्रव्यों के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है । यदि भगवान् आत्मा का द्रव्यत्व ही सिद्ध न हो तो उसका अस्तित्व ही सिद्ध न होगा और अस्तित्व सिद्ध हुए बिना उसकी चर्चा ही सम्भव नहीं है । अतः उसकी चर्चा आरम्भ करने के पहले उसके अस्तित्व को सिद्ध करना आवश्यक ही है । यही कारण है कि मगलाचरण में सर्वप्रथम भगवान् आत्मा के अस्तित्व की स्थापना की गई है । इसके माध्यम से आत्मा का अस्तित्व ही न माननेवाले नास्तिकों के मत का निराकरण भी सहजभाव से हो गया है ।

‘वह सत्तास्वरूप भगवान् आत्मा चैतन्यभावी है’ — ऐसा कहकर भगवान् आत्मा के स्वभाव को स्पष्ट किया गया है । वह भगवान् आत्मा ज्ञान-दर्शन आदि अनन्तगुणों का अखण्ड पिण्ड है — यह कहने से भगवान् आत्मा को सर्वथा निर्गुण माननेवालों का तो निराकरण हो ही गया, साथ में उस भगवान् आत्मा की पहिचान का चिन्ह भी स्पष्ट हो गया ।

उक्त कथन से यह बात अत्यन्त स्पष्ट हो गई कि भगवान् आत्मा जानने-देखने के स्वभाव वाला है । जानना-देखना उसका सहज स्वभाव है, असाधारण भाव है, जो आत्माओं में ही पाया जाता है, जीवद्रव्य में ही पाया जाता है, पुद्गलादि अजीव द्रव्यों में नहीं । इसीकारण यह चित्त्वभाव, भगवान् आत्मा का लक्षण है, पहिचान का चिन्ह है । इसके माध्यम से भगवान् आत्मा को अजीवादि परद्रव्यों में भिन्न जाना जा सकता है ।

तत्त्वार्थसूत्र में ज्ञान-दर्शन उपयोग को ही जीव का लक्षण कहा गया है।^१ जानना-देखना जीव का स्वभाव है । जानने-देखने को ही चेतना कहते हैं, इसीकारण यहाँ चित्त्वभाव शब्द का प्रयोग किया गया है ।

यहाँ एक प्रश्न उपस्थित होता है कि जानना-देखना जीव का स्वभाव तो है, पर वह किसको जानता-देखता है अथवा किसको जानना-देखना उसका स्वभाव है ?

इसी के उत्तर में कहा गया है कि भगवान् आत्मा सब पदार्थों को जानने-देखने के स्वभाव वाला है, वह सर्वज्ञस्वभावी है । आत्मख्याति के परिशिष्ट में जिन ४७ शक्तियों का निरूपण है, उसमें सर्वदर्शित्व और सर्वज्ञत्व शक्तियों का भी निरूपण है ।

यद्यपि यह पर्याय की बात लगती है, क्योंकि जानने-देखने की क्रिया तो पर्याय में ही होती है, तथापि यह पर्यायस्वभाव की बात है, प्रगट पर्याय की बात नहीं, सर्वज्ञता की बात नहीं, सर्वज्ञस्वभाव की बात है । यहाँ

जिस समयसाररूप भगवान आत्मा को नमस्कार किया गया है, वह सर्वज्ञपर्याय सहित भगवान आत्मा की बात नहीं है, अपितु सर्वज्ञस्वभावी त्रिकाली ध्रुव भगवान आत्मा की बात है ।

यहाँ सर्वज्ञस्वभाव की बात करके सर्वज्ञभाववादियों का निराकरण भी कर दिया गया है ।

यहाँ एक प्रश्न फिर उपस्थित होता है कि ऐसा भगवान आत्मा जाना जा सकता है या नहीं ? सर्वज्ञ भगवान के ज्ञान में तो जाना ही जाता है, यहाँ उनके जानने की बात नहीं है । यहाँ तो यह बात है कि हम उसे जान सकते हैं या नहीं ?

यदि हम उसे जान सकते हैं तो किसप्रकार ?

इसके उत्तर में कहा गया है कि 'स्वानुभूत्या चकासते' । तात्पर्य यह है कि भगवान आत्मा स्वनुभूति के द्वारा जाना जाता है ।

इस कथन से उन लोगो का निराकरण हो गया, जो ऐसा मानते हैं कि भगवान आत्मा जाना ही नहीं जा सकता है । उन लोगों का भी निराकरण हो गया, जो स्वानुभूति के अतिरिक्त अन्य उपायों से भगवान आत्मा को जानना मानते हैं या जानना चाहते हैं । तात्पर्य यह कि भगवान आत्मा व्रत-उपवासादि क्रियाकाण्ड से पकड़ने में आने वाला नहीं है, कोरी बातों से भी कार्य होनेवाला नहीं है । देव-शास्त्र-गुरु भी हमें आत्मा की बात बता तो सकते हैं, पर वे आत्मा का अनुभव नहीं करा सकते, आत्मा का दर्शन नहीं करा सकते । आत्मा का दर्शन तो स्वानुभूति के माध्यम से स्वयं ही करना होगा ।

भगवान आत्मा स्वानुभवगम्य है । तात्पर्य यह है कि वह इन्द्रियगम्य नहीं है, अनुमानगम्य भी नहीं है । ४९वीं गाथा में इसे और अधिक विस्तार से स्पष्ट किया जायेगा, अतः यहाँ अधिक विस्तार से चर्चा करना अभीष्ट नहीं है, पर यहाँ इतना निश्चित है कि यह अतीन्द्रिय महापदार्थ, अतीन्द्रिय निर्विकल्प अनुभवज्ञान का ही विषय है ।

इसप्रकार यहाँ यह कहा गया है कि मैं उस समयसाररूप शुद्धात्मा को नमस्कार करता हूँ, जो सत्तास्वरूप है, चैतन्यस्वभावी है, सर्वदर्शी एव सर्वज्ञत्वादि शक्तियों से सम्पन्न है और स्वानुभूति द्वारा प्रकाशित होता है ।

वस्तुतः नमने योग्य, ज्ञान का ज्ञेय बनाने योग्य, ध्यान का ध्येय बनाने योग्य तो एकमात्र दृष्टि का विषय त्रिकाली ध्रुव निज भगवान् आत्मा ही है; क्योंकि उसके आश्रय से मुक्तिमार्ग प्रगट होता है । यही कारण है कि आचार्य अमृतचन्द्रदेव इस ग्रन्थाधिराज की टीका आरम्भ करने के पूर्व मंगलाचरण के रूप में उसे ही स्मरण करते हैं, नमन करते हैं ।

यहाँ एक प्रश्न उठ सकता है कि मंगलाचरण में तो इष्टदेव को नमस्कार किया जाता है । यहाँ इष्टदेव को नमस्कार न करके समयसार को नमस्कार क्यों किया गया है ?

समयसाररूप निज भगवान् आत्मा ही हम सभी को परम इष्ट है, क्योंकि उसी की आराधना से हम सबका कल्याण होनेवाला है । वह भगवान् आत्मा ही स्वयं देवाधिदेव है, क्योंकि जितने आत्मा आज तक अरहन्त और सिद्धरूप देव बने हैं, वे इस समयसाररूप भगवान् आत्मा की आराधना करके ही बने हैं ।

यदि पर्याय की दृष्टि से विचार करें तो सर्वज्ञपर्याय से सयुक्त अरहन्त और सिद्ध भगवान् ही समयसार हैं । तथा समयसार नामक ग्रन्थ शास्त्र तो हे ही और उसके कर्ता आचार्य कुन्दकुन्ददेव है । इसप्रकार समयसार शब्द से सच्चे देव-शास्त्र-गुरु का भी स्मरण हो गया ।

समयसार ग्रन्थ की टीका के आरम्भ में समयसार शब्द के माध्यम से त्रिकाली ध्रुव भगवान् आत्मा एव देव-शास्त्र-गुरु का स्मरण करना आचार्य अमृतचन्द्र की अपनी विशेषता है । इसप्रकार का प्रयोग अष्टसहस्री के मंगलाचरण में भी हुआ है, जहाँ श्रीवर्द्धमान और समन्तभद्र शब्दों का प्रयोग व्यक्तियों के नाम के अर्थ में भी हुआ है और चौबीसो तीर्थंकरों के विशेषणों के रूप में भी हुआ है ।

‘केवलज्ञानरूपी श्री से वर्द्धमान (श्रीवर्द्धमान) और चारों ओर से भद्र (समन्तभद्र) चौबीसो ही तीर्थकरो को नमस्कार करके’- इत्यादि कथन द्वारा आचार्य विद्यानदी चौबीसो तीर्थकरो, अन्तिम तीर्थकर भगवान महावीर और आप्तमीमासा के कर्त्ता आचार्य समन्तभद्र को एक ही छन्द में स्मरण करते हैं, क्योंकि उनकी अष्टसहस्री कृति का आधार समन्तभद्र की आप्तमीमासा ही है ।

उसीप्रकार त्रिकाली ध्रुव भगवान आत्मा के प्रतिपादक आचार्य कुन्दकुन्द के समयसार की टीका आरम्भ करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र समयसार ग्रन्थाधिराज, उसके प्रतिपाद्य भगवान आत्मा एव उसके कर्त्ता आचार्य कुन्दकुन्द के रूप में देव-शास्त्र-गुरु को ‘समयसार’ शब्द से एक साथ ही स्मरण करें तो इसमें आश्चर्य की क्या बात है ?

इसप्रकार देवाधिदेव के रूप में समयसाररूप भगवान आत्मा एव देव-शास्त्र-गुरु का स्मरण कर आचार्य अमृतचन्द्रदेव अब अनेकान्तमयी जिनवाणी नित्य प्रकाशित रहे, भव्य जीवों को मुक्ति का मार्ग दिखाती रहे— ऐसी मंगल कामना करते हुए दूसरा कलश लिखते हैं, जो इसप्रकार है —

(अनुष्टुभ)

अनन्तधर्मणस्तत्त्वं पश्यन्ती प्रत्यगात्मनः ।

अनेकान्तमयी मूर्तिर्नित्यमेव प्रकाशताम् ॥२॥

(सोरठा)

देखे पर से भिन्न, अगणित गुणमय आत्मा ।

अनेकान्तमयमूर्ति, सदा प्रकाशित ही रहे ॥२॥

परपदार्थों, उनके गुण-पर्यायरूप भावों एव परपदार्थों के निमित्त से होनेवाले अपने विकारों से कथंचित् भिन्न एकाकार अनन्तधर्मात्मक निज आत्मतत्त्व को देखनेवाली, जाननेवाली, प्रकाशित करनेवाली, अनेकान्तमयी मूर्ति सदा ही प्रकाशित रहे, जयवत वर्ते ।

इस छन्द के भावार्थ में पंडित जयचंजी छाबड़ा लिखते हैं :—

“यहाँ सरस्वती की मूर्ति को आशीर्वचन रूप से नमस्कार किया है । लौकिक में जो सरस्वती की मूर्ति प्रसिद्ध है, वह यथार्थ नहीं है, इसलिए यहाँ उसका यथार्थ वर्णन किया है । सम्यग्ज्ञान ही सरस्वती की सत्यार्थ मूर्ति है । उसमें भी सम्पूर्णज्ञान तो केवलज्ञान है, जिसमें समस्त पदार्थ प्रत्यक्ष भासित होते हैं । वह अनन्तधर्म सहित आत्मतत्त्व को प्रत्यक्ष देखता है, इसलिए वह सरस्वती की मूर्ति है और उसी के अनुसार जो श्रुतज्ञान है, वह आत्मतत्त्व को परोक्ष देखता है, इसलिए वह भी सरस्वती की मूर्ति है और द्रव्यश्रुत वचनरूप है वह भी उसकी मूर्ति है, क्योंकि वह वचनो द्वारा अनेक धर्मवाले आत्मा को बतलाती है ।

इसप्रकार समस्त पदार्थों के तत्त्व को बतानेवाली ज्ञानरूप तथा वचनरूप अनेकान्तमयी सरस्वती की मूर्ति है । इसीलिए सरस्वती के वाणी, भारती, शारदा, वाग्देवी इत्यादि बहुत से नाम कहे जाते हैं ।

यह सरस्वती की मूर्ति अनन्त धर्मों को ‘स्यात्’ पद से एक धर्मी में अविरोध रूप से साधती है, इसलिए सत्यार्थ है । कितने ही अन्यवादी जन सरस्वती की मूर्ति को अन्यथा स्थापित करते हैं, किन्तु वह पदार्थ को सत्यार्थ कहनेवाली नहीं है ।

यहाँ कोई प्रश्न करता है कि आत्मा को अनन्त धर्मवाला कहा है, सो उसमें वे अनन्त धर्म कौन-कौन से हैं ?

उसका उत्तर देते हुए कहते हैं कि वस्तु में अस्तित्व, वस्तुत्व, प्रमेयत्व, प्रदेशत्व, चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्तिकत्व, अमूर्तिकत्व, इत्यादि धर्म तो गुण है और उन गुणों का तीनों काल में समय-समयवर्ती परिणमन होना पर्याय है, जो कि अनन्त है ।

और वस्तु में एकत्व-अनेकत्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, भेदत्व-अभेदत्व, शुद्धत्व-अशुद्धत्व आदि अनेक धर्म हैं । वे सामान्यरूप धर्म तो वचनगोचर है, किन्तु अन्य विशेषरूप अनंत धर्म भी हैं, जो कि वचन के विषय नहीं

हैं, किन्तु वे ज्ञानगम्य हैं । आत्मा भी वस्तु है, इसलिए उसमें भी अपने अनन्त धर्म हैं ।

आत्मा के अनन्तधर्मों में चेतनत्व असाधारण धर्म है, वह अन्य अचेतन द्रव्यों में नहीं है । सजातीय जीव द्रव्य अनन्त हैं, उनमें भी यद्यपि चेतनत्व है, तथापि सबका चेतनत्व निजस्वरूप से भिन्न-भिन्न कहा है, क्योंकि प्रत्येक द्रव्य के प्रदेशभेद होने से वह किसी का किसी में नहीं मिलता ।

वह चेतनत्व अपने अनन्तधर्मों में व्यापक है, इसलिए उसे आत्मा का तत्त्व कहा है । उसे यह सरस्वती की मूर्ति देखती है और दिखाती है । इसप्रकार इसके द्वारा सर्व प्राणियों का कल्याण होता है, इसलिए 'सदा प्रकाशरूप रहो' इसप्रकार इसके प्रति आशीर्वदिरूप वचन कहा है ।"

पण्डित जयचदजी छाबडा के उक्त कथन से पाण्डे राजमलजी के कथन की तुलना करते हुए श्री कानजीस्वामी कहते हैं :-

'पण्डित जयचदजी छाबडा 'सरस्वती' शब्द में श्रुतज्ञान, केवलज्ञान और वाणी — इन तीनों को गर्भित कर लेते हैं, जबकि कलशटीकाकार पाण्डे राजमलजी अकेली वाणी को ही लेते हैं ।

यही तो वीतराग का अनेकान्त मार्ग है, जिस अपेक्षा कथन करना हो, वही लागू पड़ जाती है ।^१

'पश्यन्ती' शब्द का अर्थ कलशटीकाकार ने अनुभवनशील लिया है तथा अनुभवनशील का भाव यह बताया है कि वाणी सर्वज्ञानुसारिणी है अर्थात् उसका स्वभाव सर्वज्ञ के ज्ञानानुसार परिणमित होने का है ।^२ पण्डित जयचदजी ने पश्यन्ती का अर्थ ऐसा किया है कि भावश्रुतज्ञान आत्मा को परोक्ष देखता है, केवलज्ञान आत्मा को प्रत्यक्ष देखता है और दिव्यध्वनि आत्मा को दिखाती है ।^३

यहाँ कोई वितर्क करे कि वाणी तो अचेतन है, उसे नमस्कार क्यों किया ?

१ प्रवचनरत्नाकर, भाग १ पृष्ठ १८

२ वही, भाग १ पृष्ठ १९

इसका उत्तर कलशटीकाकार पाण्डे राजमलजी ने ऐसा दिया है कि वाणी सर्वज्ञानुसारिणी है । इसके सिवाय जीवादि पदार्थों के स्वरूप का ज्ञान कराने में वाणी निमित्त है । इसलिए वाणी के भी पूज्यपना है ।^१”

सर्व परवस्तुओं से भिन्न, नैमित्तिक परभावो से भिन्न व अपने ही स्वरूप में तन्मय आत्मा प्रत्यगात्मा कहलाता है ।^२ यहाँ अनेकान्तमयी सरस्वती को उक्त प्रत्यगात्मा की प्रतिपादक कहा गया है और उसके नित्य प्रकाशित रहने की कामना की गई है । तात्पर्य यह है कि प्रत्यगात्मारूप निज भगवान् आत्मा की चर्चा-वार्ता, उसके स्वरूप का प्रतिपादन निरन्तर होते रहना चाहिए; क्योंकि इस प्रत्यगात्मा के स्वरूप की देशना ही आत्मार्थी जीवों को मुक्तिमार्ग में लगाने में निमित्त होती है।

सम्यग्दर्शन की प्राप्ति में देशनालब्धि का होना भी अनिवार्य है । उस देशनालब्धि का साधन सदा उपलब्ध रहे — यही भावना व्यक्त हुई है इस आशीर्वादरूप जिनवाणी की वदना में ।

वैसे तो विद्यमान बीस तीर्थकरो के माध्यम से अढ़ाई द्वीप में निरन्तर ही इसप्रकार की देशना उपलब्ध रहती है, अतः अनेकान्तमयी मूर्ति नित्य प्रकाशित ही है, तथापि हम-तुम जैसे भव्यजीवों को भी प्रत्यगात्मा का उपदेश निरन्तर प्राप्त रहे, वह प्रत्यगात्मा हमारे ज्ञान का ज्ञेय निरन्तर बना रहे — यही मंगल आशीर्वाद दिया है आचार्यदेव ने हम सबको ।

शुद्धात्मा की प्रतिपादक जिनवाणी-गंगा का प्रवाह इस लोक में अविरल प्रवाहित होता रहे — इसी भावना से प्रेरित होकर उन्होंने आत्मख्याति टीका लिखने का उपक्रम किया है, जिनवाणी-गंगा के अविरल प्रवाह में अपना योगदान दिया है । हम सभी का भी पावन कर्तव्य है कि आत्मकल्याण के प्रयास के साथ-साथ जिनवाणी-गंगा के प्रवाह में यथाशक्ति तन-मन-धन से योगदान करते रहे ।

१ प्रवचनरत्नाकर, भाग १ पृष्ठ १९-२०

२ समयसार, सप्तदशांगी टीका, पृष्ठ ३-४

वीतरागी सर्वज्ञ परमात्मा की शुद्धात्मा की प्रतिपादक वीतरागवाणी हम सभी को निरन्तर प्राप्त रहे — इस मंगल कामना के बाद अब आचार्य अमृतचन्द्रदेव इस आत्मख्याति टीका के प्रणयन का प्रयोजन स्पष्ट करते हुए कहते हैं —

(मालिनी)

परपरिणतिहेतोर्मोहनाम्नोऽनुभावा—

दविरतमनुभाव्यव्याप्तिकल्माषितायाः ।

मम परमविशुद्धिः शुद्धचिन्मात्रमूर्ति—

र्भवतु समयसारव्याख्ययैवानुभूतेः ॥३॥

(रोला)

यद्यपि मैं तो शुद्धमात्र चैतन्यमूर्ति हूँ ।

फिर भी परिणति मलिन हुई है मोहोदय से ।

परमविशुद्धी को पावे वह परिणति मेरी ।

समयसार की आत्मख्याति नामक व्याख्या से ॥३॥

यद्यपि मैं तो शुद्ध चिन्मात्रमूर्ति भगवान् आत्मा हूँ, तथापि परपरिणति का मूल कारण जो मोह नामक कर्म है, उसके उदय का निमित्त पाकर मेरी परिणति वर्तमान में मैली हो रही है, कल्माषित हो रही है । समयसार की इस आत्मख्याति नामक व्याख्या से, टीका से मेरी वह परिणति परमविशुद्धि को प्राप्त हो । यही मेरी मंगल भावना है ।

आचार्यदेव की परिणति तीन कषाय का अभाव होने से विशुद्ध तो है ही, पर अभी ऐसी परमविशुद्धि नहीं है कि जिसके फल में केवलज्ञान की प्राप्ति हो, अभी सज्ज्वलन कषाय सम्बन्धी मलिनता विद्यमान है । यही कारण है कि वे विशुद्धि की नहीं, परमविशुद्धि की कामना करते हैं । अन्य किसी भी प्रकार की लौकिक कामना आचार्यदेव के हृदय में नहीं है, जिसकी प्रेरणा से वे यह टीका लिखने को उद्यत हुए हों । उनकी तो एकमात्र यही कामना है कि जब उनका उपयोग शुभभाव में रहे, तब वे एकमात्र समयसार की विषयवस्तु का ही चिन्तन-मनन करते रहें ।

इस छन्द मे प्रकारान्तर से आचार्यदेव ने समयसार की व्याख्या लिखने का संकल्प भी व्यक्त किया है, प्रतिज्ञा भी की है और यह भी स्पष्ट कर दिया है कि मेरा अपनापन तो अन्तर मे विराजमान शुद्धतत्त्व में ही है । इसीलिए वे जोर देकर कहते हैं कि मैं तो शुद्धचैतन्यमात्रमूर्ति हूँ, मुझमे तो कुछ विकृति है ही नहीं । हाँ, पर्याय मे पर्यायगत योग्यता के कारण एव मोहोदय के निमित्त से कुछ मलिनता है, वह भी इस समयसार की व्याख्या से समाप्त हो जावे, क्योंकि व्याख्या के काल मे मेरा जोर तो त्रिकाली स्वभाव पर ही रहना है ।

आचार्यदेव के हृदय मे कोई पापभावरूप मलिनता तो है नहीं, यही टीका लिखने, उपदेश देने आदि शुभभावरूप मलिनता ही है और वे उसका ही नाश चाहते हैं । तथा वे अच्छी तरह जानते हैं कि टीका करने के भाव से, टीका करने के भावरूप मलिनता समाप्त नहीं होगी । पर वे यह भी जानते हैं कि अन्तर मे तीन कषाय के अभावरूप निर्मलता है, मिथ्यात्व के अभाव से पर मे से अपनापन टूट गया है और अपने त्रिकाली ध्रुव आत्मा मे ही अपनापन आ गया है, उसके बल से, आत्मा की रुचि की तीव्रता से, निश्चित ही इस विकल्प का भी नाश होगा और शुद्धोपयोग मे उपयोग चला जायगा ।

दूसरे कलश मे उन्होने यह भावना व्यक्त की थी कि जिनवाणी का प्रवाह निरन्तर चलता रहे, जिनवाणी नित्य ही प्रकाशित रहे । यह भावना तो उत्तम है, पर शुद्धोपयोग रूप तो नहीं है । बस आचार्यदेव को तो यही मलिनता भासित होती है और मानो उसके नाश के लिए शुद्धात्मा के जोरवाले शास्त्र की टीका लिखने का भाव उन्हें आया है ।

प्रकारान्तर से आचार्यदेव यह भी बताना चाहते हैं कि समयसार का पढ़ना-पढ़ाना, लिखना-लिखाना, उसकी टीका करना, गहराई से अध्ययन करना, मनन करना, उसकी विषयवस्तु का परिचय प्राप्त करना, घोलन करना परमविशुद्धि का कारण है ।

आचार्य अमृतचन्द्र इस कलश के माध्यम से स्वयं की वर्तमान पर्याय की स्थिति का ज्ञान भी कराना चाहते हैं और जिनवाणी के अध्ययन-मनन करने की, स्वाध्याय करने की प्रेरणा भी देना चाहते हैं। अतः मानो वे कह रहे हैं कि हे भव्यजीवों ! तुम इसका अध्ययन करो, मनन करो, पठन-पाठन करो, इसकी विषयवस्तु को जन-जन तक पहुँचाओ, तुम्हारा कल्याण अवश्य होगा ।

रुचि अनुयायीवीर्य

हमारे आध्यात्मिक ग्रंथों के स्वाध्याय की वैसी रुचि भी कहाँ है जैसी कि विषय-कषाय और उसके पोषक साहित्य पढ़ने की है। ऐसे बहुत कम लोग होंगे, जिन्होंने किसी आध्यात्मिक, सैद्धान्तिक या दार्शनिक ग्रन्थ का स्वाध्याय आद्योपान्त किया हो। साधारण लोग तो बँधकर स्वाध्याय करते ही नहीं, पर ऐसे विद्वान भी बहुत कम मिलेंगे, जो किसी भी महान ग्रन्थ का जमकर अखण्डरूप से स्वाध्याय करते हों। आदि से अन्त तक अखण्डरूप से हम किसी ग्रन्थ को पढ़ भी नहीं सकते तो फिर उसकी गहराई में पहुँच पाना कैसे संभव है ? जब हमारी इतनी भी रुचि नहीं कि उसे अखण्डरूप से पढ़ भी सकें तो उसमें प्रतिपादित अखण्ड वस्तु स्वरूप हमारे ज्ञान और प्रतीति में कैसे आवे ?

विषय-कषाय के पोषक उपन्यासादि को हमने कभी अधूरा नहीं छोड़ा होगा, उसे पूरा करके ही दम लेते हैं, उसके पीछे भोजन को भी भूल जाते हैं। क्या आध्यात्मिक साहित्य के अध्ययन में भी कभी भोजन को भूले हैं ? यदि नहीं, तो निश्चित समझिये हमारी रुचि अध्यात्म में उतनी नहीं जितनी विषय-कषाय में है।

‘रुचि अनुयायी वीर्य’ के नियमानुसार हमारी सम्पूर्ण शक्ति वही लगती है, जहाँ रुचि होती है। स्वाध्यायतप के उपचार को भी प्राप्त करने के लिए हमें आध्यात्मिक साहित्य में अनन्यरुचि जागृत करनी होगी।

— धर्म के दशलक्षण, पृष्ठ १११

समयसार गाथा १

आत्मख्याति के मंगलाचरण के बाद अब आचार्य कुन्दकुन्द के समयसार की मूल गाथाएँ आरम्भ होती हैं । सर्वप्रथम मंगलाचरण की गाथा है । उसकी उत्थानिका लिखते हुए आत्मख्यातिकार आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं कि 'अथ सूत्रावतार — अब सूत्र का अवतार होता है ।' आचार्य अमृतचन्द्र के हृदय में समयसार की कितनी महिमा है — यह बात उनके इस कथन में झलकती है ।

लोक में 'अवतार' शब्द बहुत महिमावंत शब्द है । यह शब्द लोककल्याण के लिए भगवान के अवतरण के अर्थ में प्रयुक्त होता है । यहाँ समयसार की मूल गाथाओं के लिए उक्त शब्द का प्रयोग करके आचार्य अमृतचन्द्र उन गाथाओं के लोककल्याणकारी स्वरूप को स्पष्ट करना चाहते हैं । तात्पर्य यह है कि आचार्य कुन्दकुन्द की इन गाथाओं में लोक के परमकल्याण की बात ही आने वाली है ।

समयसार के मंगलाचरण की मूल गाथा इसप्रकार है —

वदित्तु सव्वसिद्धे धुवमचलमणोवमं गदि पत्ते ।

वोच्छ्रामि समयपाहुडमिणमो सुदकेवलीभणिद ॥१॥

(हरिगीत)

धुव अचल अनुपम सिद्ध की कर वंदना मैं स्वपर हित ।

यह समयप्राभूत कह रहा श्रुतकेवली द्वारा कथित ॥१॥

मैं ध्रुव, अचल और अनुपम गति को प्राप्त हुए सभी सिद्धों को नमस्कार कर श्रुतकेवलियों द्वारा कहे गये इस समयसार नामक प्राभूत को कहूँगा ।

इस गाथा में आचार्य कुन्दकुन्ददेव ध्रुव, अचल और अनुपम गति को प्राप्त सर्वसिद्धों को नमस्कार करके श्रुतकेवलियों द्वारा कथित समयसार नामक ग्रथाधिराज बनाने की प्रतिज्ञा करते हैं ।

इस गाथा का भाव आचार्य अमृतचन्द्रदेव आत्मख्याति में इसप्रकार व्यक्त करते हैं :-

“यह पंचमगति (सिद्धदशा) स्वभाव के अवलम्बन से उत्पन्न हुई होने से ध्रुव है, अनादिकालीन परिभ्रमण का अभाव हो जाने से अचल है और उपमा देने योग्य जगत के सम्पूर्ण पदार्थों से विलक्षण होने एवं अदभुत महिमा की धारक होने से अनुपम है ।

धर्म, अर्थ और काम — इस त्रिवर्ग से भिन्न होने के कारण अपवर्ग है नाम जिसका, ऐसी पंचमगति को प्राप्त सर्वसिद्धों को, जो मेरे आत्मा की साध्यदशा के स्थान पर हैं अर्थात् जैसा मुझे बनना है, जो मेरा आदर्श है, उसके स्थान पर है, उन सर्वसिद्धों को भावस्तुति और द्रव्यस्तुति के माध्यम से अपने और पर के आत्मा में स्थापित करके, सर्वपदार्थों को साक्षात् जाननेवाले केवलियों द्वारा प्रणीत, अनन्दिनिष्ठन श्रुत द्वारा प्रकाशित, स्वयं अनुभव करनेवाले श्रुतकेवलियों द्वारा कथित होने से प्रमाणित को प्राप्त; सर्वपदार्थों का सुदृष्टत्वं का प्रकाशक एवं अदृष्ट भगवान के प्रवचनों का अन्वय है जो — ऐसे इस समयसार नामक ग्रन्थ का अपने और पराये अनादिकालीन योद्ध के लक्ष्य के लिए भाववचन और द्रव्यवचन के माध्यम से परिभाषण आरम्भ किया जाता है ।”

चारों ही गतियों परपदार्थों के अवलम्बन से उत्पन्न होती हैं, इसकारण अध्रुव हैं, विनाशीक हैं, पर पंचमगति सिद्धदशा स्वभाव के अवलम्बन से उत्पन्न होती है, अतः ध्रुव है, अविनाशी है, सदा एक-सी रहनेवाली है ।

यद्यपि परिवर्तन तो सिद्धदशा में भी होता है, पर वह परिवर्तन सदा एक-सा ही होता है, सुखरूप ही होता है, इसकारण इसे ध्रुव कहा है । सदा एकरूप ही रहनेवाले ध्रुव स्वभाव के अवलम्बन से उत्पन्न होने के कारण सिद्धदशा सदा एक-से आनन्दरूप ही रहती है, शान्तिरूप ही रहती है । पर अनेक रूप धारण करनेवाले परपदार्थों के आश्रय से उत्पन्न होने के कारण चारों गतियों रूप ससार दशा सासारिक दुःख-सुखरूप होती रहती है, बदलती

रहती है । सासारिक सुख भी दुस्वरूप ही है, तथा दुःखों का रूप भी बदलता रहता है । इसकारण ससार दशा अध्रुव है, चारो गतियाँ अध्रुव हैं ।

ध्रुवस्वभाव अलग है और ध्रुवस्वभाव के अवलम्बन से उत्पन्न होनेवाली ध्रुवपर्यायि अलग है । ध्रुवस्वभाव तो सदा एकरूप ही रहता है, परन्तु ध्रुवस्वभाव के आश्रय से उत्पन्न होनेवाली ध्रुवपर्यायि सदा एकरूप नहीं रहती, किन्तु एक-सी रहती है । स्वभाव की ध्रुवता एकरूप रहना है और पर्यायि की ध्रुवता एक-सी रहना है । यहाँ पर्यायि की ध्रुवता की बात है ।

त्रिकाली ध्रुव ज्ञानानन्दस्वभावी निज भगवान् आत्मा को अनुभूतिपूर्वक जानना, निज जानना और उसमें ही अपनापन स्थापित होना, उसका ही ध्यान करना, उसमें ही लीन हो जाना ही ध्रुवस्वभाव का अवलम्बन है, आश्रय है । इसप्रकार के अवलम्बन से ही ध्रुवपर्यायि प्रगट होती है, सिद्धदशा प्रगट होती है ।

अनादिकाल से इस आत्मा ने निज भगवान् आत्मा को तो कभी जाना ही नहीं, मात्र परपदार्थों, उनके भावों और उनके निमित्त से अपने आत्मा में उत्पन्न होनेवाली विकारी पर्यायियों को ही जाना-माना है, उनमें ही अपनापन स्थापित किया है और उनका ही ध्यान किया है, तथा यह आत्मा उनमें ही रचा-पचा रहा है ।

बस यही पर का आलम्बन है, पर का आश्रय है और इससे ही अनन्त दुःख है । पचमगति में पर का अवलम्बन छूट गया है, एकमात्र त्रिकाली ध्रुव भगवान् आत्मा का अवलम्बन रह गया है, यही कारण है कि सिद्धदशा सुखमयदशा है, शान्तिमयदशा है, ध्रुवदशा है ।

अनादिकाल से यह भगवान् आत्मा चार गति और चौरासी लाख योनियों में परिभ्रमण कर रहा है । परभावों के निमित्त से होनेवाले इस परिभ्रमण के रुक जाने से पचमगति अचलता को प्राप्त हो गई है ।

चारों ही गतियाँ दुःखमय हैं और यह पचमगति सुखमय है । जगत में कोई भी पदार्थ ऐसा नहीं है कि जिससे इसकी उपमा दी जा सके, क्योंकि

जगत में जितने भी पदार्थ उपमा देने योग्य हैं, यह पंचमगति उन सबसे विलक्षण है, अद्भुत महिमावाली है, इसीकारण इसे अनुपम कहा गया है।

ध्रुव विशेषण से विनाशीकपने का, अचल विशेषण से परिभ्रमण का एवं अनुपम विशेषण से चारों गतियों में पाई जानी वाली कथञ्चित् समानता का निषेध—व्यवच्छेद इस पंचमगति में हो गया ।

आचार्य जयसेन ने तात्पर्यवृत्ति नामक टीका में अचल के स्थान पर पाठान्तर के रूप में अमल पद भी दिया है और अचल पद के साथ-साथ अमल पद की भी व्याख्या दी है, जो इसप्रकार है —

“भावकर्म, द्रव्यकर्म और नोकर्म रूपी मल से रहित एवं शुद्धस्वभाव सहित होने से पंचमगति अमल है ।”

धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष—इन चार पुरुषार्थों में से धर्म, अर्थ और काम—इनको त्रिवर्ग कहते हैं । इन तीनों से भिन्न होने से, विलक्षण होने से मोक्ष को अपवर्ग कहते हैं। इस अविनाशी, अविचल, अमल, अनुपम और अपवर्ग गति को प्राप्त सभी सिद्ध परमात्माओं को नमस्कार कर आचार्य कुन्दकुन्ददेव इस समयप्राभृत शास्त्र को रचने की प्रतिज्ञा करते हैं।

सर्वसिद्धों को नमस्कार करने के हेतु को स्पष्ट करते हुए टीकाकार अमृतचन्द्र कहते हैं कि ‘वे सिद्ध भगवान् सिद्धत्व के कारण साध्य जो आत्मा, उसके प्रतिच्छन्द के स्थान पर है ।’ इसी को स्पष्ट करते हुए पंडित जयचन्द्रजी छाबड़ा लिखते हैं कि ‘जिनके स्वरूप का ससारी भव्यजीव चिन्तन करके, उनके समान अपने स्वरूप को ध्याकर, उन्हीं के समान हो जाते हैं और चारों गतियों से विलक्षण पंचमगति को प्राप्त करते हैं ।’

प्रवचनसार की ८०वीं गाथा में कहा गया है कि ‘जो अरहंत भगवान् को द्रव्यरूप से, गुणरूप से एवं पर्यायरूप से जानते हैं, वे अपने आत्मा को जानते हैं, और उससे उनका मोह नाश को प्राप्त होता है।’ यहाँ भी यही बात कही जा रही है कि ‘सिद्धों के स्वरूप का चिन्तन कर, उन्हीं के समान अपने रूप को ध्याकर, ससारी जन उन्हीं के समान हो जाते हैं ।’

जो सिद्धपद हमारे लिए साध्य है, वह सिद्धपद जिन्होंने प्राप्त कर लिया है, वे सिद्ध भगवान हमारे आदर्श हैं, क्योंकि हमें उन जैसा ही बनना है।

यहाँ उन्हीं सिद्ध भगवान को द्रव्य व भाव स्तुति के माध्यम से स्वयं के व पाठकों के आत्मा में स्थापित करके इस समयसार ग्रन्थ को लिखने की प्रतिज्ञा की गई है ।

द्रव्यस्तुति और भावस्तुति का स्वरूप स्पष्ट करते हुए स्वामीजी कहते हैं —

“मन, वाणी, देह तथा शुभाशुभ वृत्ति से मैं भिन्न हूँ, इसप्रकार शुद्धात्मा की ओर उन्मुख होकर तथा रागवृत्ति से हटकर अंतरंग में स्थिर होना सो भावस्तुति है। शेष शुभभावरूप स्तुति करना सो द्रव्यस्तुति है ।”

‘मैं पूर्ण ज्ञानधन एवं स्वभाव से निर्मल हूँ’ — ऐसे भावसहित रागादि को विस्मरण करके रागरहित भगवान आत्मा को अपने लक्ष में लेकर अंतरंग में स्थिर होना सो अंतरंग एकाग्रता अर्थात् भावबंदना है । शुभलक्ष्मी भक्तिभाव द्रव्यस्तुति अर्थात् द्रव्यबंदना है १२”

आचार्य जयसेन ने तात्पर्यवृत्ति टीका में ‘वक्षितु’ पद की व्याख्या इसप्रकार की है —

“निश्चयनय से अपने में ही आराध्य-आराध्यक भाव होने से निर्विकल्पसमाधि है लक्षण जिसका — ऐसे भावनमस्कार द्वारा एवं व्यवहार से वचनात्मक द्रव्यनमस्कार के द्वारा वदना करके ।”

आचार्य कुन्दकुन्द, अमृतचन्द्र एवं जयसेन सभी छठवे-सातवे गुणस्थान की भूमिका में झूलने वाले भावलिङ्गी सन्त थे । छठवे गुणस्थान का उत्कृष्ट काल भी अन्तर्मुहूर्त ही होता है । इसकारण वे हर अन्तर्मुहूर्त में सातवे गुणस्थान में जाते ही थे । यही उनके द्वारा किया गया भावनमस्कार है,

भावस्तुति है और इस गाथा में जो शब्दों में नमस्कार किया गया है, वही द्रव्यनमस्कार है, द्रव्यस्तुति है ।

उक्त भावस्तुति और द्रव्यस्तुति के माध्यम से ही आचार्यदेव अपने और पाठको के आत्मा में सिद्धों की स्थापना करना चाहते हैं । वे इस ग्रन्थाधिराज का प्रणयन सिद्धों की साक्षीपूर्वक करना चाहते हैं और पाठको से भी अपेक्षा रखते हैं कि वे भी अपने हृदय में सिद्धों की स्थापना करके इस ग्रन्थाधिराज का स्वाध्याय करें ।

जगत में भी जब कोई महान काम किया जाता है तो लोकमान्य पुरुषों को साक्षी बनाकर ही किया जाता है । शादी जैसे कार्य को भी लोग देव-शास्त्र-गुरु की परोक्ष साक्षी और पंचों की प्रत्यक्ष साक्षी पूर्वक करते हैं । यही कारण है कि आत्महितकारी इस महान ग्रन्थाधिराज के प्रणयन में आचार्यदेव सर्वसिद्धों को साक्षी बनाना चाहते हैं ।

‘सिद्ध समान सदा पद मेरो’ की सूक्ति के अनुसार सभी आत्मा सिद्ध समान तो हैं ही और प्रत्येक आत्मार्थी का अन्तिम साध्य भी सिद्ध दशा ही है । यही कारण है कि इस परम मंगलमय प्रसंग पर वे अपने और पाठको के आत्मा में सिद्धत्व की स्थापना करके इस महान कार्य का आरम्भ करते हैं ।

‘श्रुतकेवली’ शब्द की व्युत्पत्ति आचार्य जयसेन इसप्रकार करते हैं —

“श्रुते परमागमे केवलिभिः सर्वज्ञैर्भणितं श्रुतकेवलिभणितं अथवा श्रुतकेवलिभणितं गणधरदेवकथितमिति ।”

श्रुते माने परमागम में जो केवलियो — सर्वज्ञों ने कहा है, उसे ही श्रुतकेवलिभणित कहते हैं । इस व्युत्पत्ति के अनुसार तो ‘सुदकेवलीभणित’ पद का अर्थ ‘सर्वज्ञदेव द्वारा परमागम में कहा गया’ यह ही होता है । दूसरे सभी गणधर द्वादशांग के पाठी होते हैं, अतः श्रुतकेवली होते हैं । वस्तुतः गणधरदेव ही तो द्वादशांग रूप सर्वश्रुत की रचना करते हैं । इसकारण दूसरे अर्थ में आचार्य जयसेन द्वारा ‘गणधरदेव द्वारा कथित’ अर्थ लिया गया है ।

तात्पर्य यह है कि यह परमागम शास्त्र सर्वज्ञ और गणधरो की वाणी के अनुसार ही लिखा गया है ।

आचार्य अमृतचन्द्र इसे और भी अधिक विस्तार देते हैं। वे कहते हैं —

“सर्वपदार्थों को साक्षात् जाननेवाले केवलियों द्वारा प्रणीत, अनादिनिघ्न श्रुत द्वारा प्रकाशित, स्वयं अनुभव करनेवाले श्रुतकेवलियों द्वारा कथित, सर्वपदार्थों और शुद्धात्मा का प्रकाशक, अरहत भगवान के प्रवचनों का अवयव — यह समयसार नामक ग्रन्थ मेरे द्वारा आरम्भ किया जाता है ।”

श्रुतकेवली शब्द में जयसेन ने अकेले गणधरदेव ही लिए हैं, जबकि अमृतचन्द्र ने सभी श्रुतकेवली ले लिए हैं, अतः उसमें अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहु तक की संपूर्ण परम्परा आ जाती है ।

उक्त सम्पूर्ण कथन ग्रन्थ की प्रामाणिकता को स्पष्ट करने के लिए ही किया गया है । आचार्यदेव कहते हैं कि मैं अपनी ओर से कुछ भी कहने वाला नहीं हूँ । इस समयसार में मैं जो कुछ भी कहूँगा, वह सब वस्तुस्वरूप के अनुरूप तो होगा ही, सर्वज्ञ परमात्मा की दिव्यध्वनि के अनुसार भी होगा, गणधरदेव रचित द्वादशांग के अनुसार भी होगा, शुद्धात्मा और सम्पूर्ण पदार्थों के सही स्वरूप को प्रकाशित करने वाला ही होगा ।

यह काम मैं स्व-पर के कल्याण के लिए ही कर रहा हूँ । वह स्व-पर का कल्याण भी कोई लौकिक प्रयोजन की सिद्धि करनेवाला नहीं है अर्थात् अनादिकालीन मोह के नाश के लिए ही यह उपक्रम है ।

यहाँ एक प्रश्न सम्भव है कि शिष्यों के तो अनादिकालीन दर्शनमोह और चारित्र्यमोह का होना सम्भव हो सकता है, पर आचार्यदेव तो मोहरहित ही हैं, वे तो वीतरागी भावलिगी सत हैं, उनके मोह का होना कैसे सम्भव है ? जिसके नाश के लिए वे यह उपक्रम कर रहे हैं ।

भाई, आचार्यदेव भी अभी पूरी तरह निर्मोही कहाँ हुए हैं ? हो गये होते तो वे वीतरागी-सर्वज्ञ हो गये होते, उनके भी सज्ज्वलन सम्बन्धी चारित्र्यमोह

विद्यमान है । अतः यहाँ जिसके जितना और जिसप्रकार का मोह है, उसे ही लेना चाहिए । मिथ्यादृष्टि जीवों के दर्शनमोह और चारित्रमोह दोनों प्रकार के मोह के नाश की बात लेनी चाहिए, चतुर्थ गुणस्थानवर्ती सम्यग्दृष्टियों के मात्र चारित्रमोह की बात लेनी चाहिए, इसीप्रकार पंचमगुणस्थान वालों के शेष दो कषयरूप चारित्रमोह की बात लेनी चाहिए और मुनिराजों के मात्र सज्ज्वलन कषाय के नाश की बात लेनी चाहिए । आचार्य अमृतचन्द्र ने मंगलाचरण के तीसरे छन्द में इस ग्रन्थ की टीका करने से अपने चित्त की परमविशुद्धि की कामना ही की है । वही बात वे यहाँ टीका में आचार्य कुन्दकुन्द की ओर से कह रहे हैं ।

भाई, देखो तो आचार्यदेव कह रहे हैं कि यह शास्त्र अरहत भगवान के प्रवचनों का अवयव है, भगवान की दिव्यध्वनि का अंश है । यह कोई साधारण पुस्तक नहीं है, यह तो केवली भगवान की वाणी का अवयव है, अंश है । अतः इसे केवली भगवान की वाणी के समान आदर देकर ही पढ़ना चाहिए । जब ऐसा करोगे, तभी इसके स्वाध्याय से पूरा लाभ प्राप्त होगा ।

अन्त में आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं कि भाववचन और द्रव्यवचन से इसका परिभाषण आरम्भ किया जाता है ।

भाववचन और द्रव्यवचन को स्वामीजी इसप्रकार स्पष्ट करते हैं —

“आचार्यदेव कहते हैं कि मेरी ज्ञानपर्याय भाववचन है और विकल्पपूर्वक जो वाणी निकलती है, वह द्रव्यवचन है । ज्ञानपर्याय में प्रतिसमय वृद्धि होती है और शब्द की रचना शब्द के कारण होती है । यहाँ दोनों का निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध बताया है ।”

‘बोच्छ्रामि’ शब्द का अर्थ हिन्दी वचनिकाकार पण्डित जयचंदजी छाबड़ा इसी गाथा के भावार्थ में इसप्रकार करते हैं —

“गाथा सूत्र मे आचार्यदेव ने ‘वक्ष्यामि’ कहा है । उसका अर्थ टीकाकार ने ‘वच परिभाषणे’ धातु से परिभाषण किया है । उसका आशय इसप्रकार सूचित होता है कि — चौदह पूर्वों मे से ज्ञानप्रवाद नामक पाचवे पूर्व मे बारह वस्तु अधिकार हैं, उनमे भी एक-एक के बीस-बीस प्राभृत अधिकार है । उनमे से दसवे वस्तु मे समय नामक जो प्राभृत है, उसके मूल सूत्रो के शब्दो का ज्ञान पहले बडे आचार्यों को था और उसके अर्थ का ज्ञान आचार्यों की परिपाटी के अनुसार श्री कुन्दकुन्दाचार्य देव को भी था । उन्होने समयप्राभृत का परिभाषण किया — परिभाषा सूत्र बनाये ।

सूत्र की दस जातियाँ कही गई हैं, उनमे से एक परिभाषा जाति भी है । जो अधिकार को अर्थ के द्वारा यथास्थान सूचित करे, वह परिभाषा कहलाती है । श्री कुन्दकुन्दाचार्यदेव समयसार का परिभाषण करते है अर्थात् वे समयप्राभृत के अर्थ को ही यथास्थान बतानेवाला परिभाषा सूत्र रचते हैं।”

इसप्रकार यह स्पष्ट है कि यह समयसार नामक ग्रन्थाधिराज तीर्थंकर भगवान महावीर की दिव्यध्वनि मे समागत, गौतमादि गणधरो द्वारा रचित एव भद्रबाहुपर्यन्त सभी श्रुतकेवलियो द्वारा कथित द्वादशांग के बारहवे अंग के ज्ञानप्रवाद नामक पाचवे पूर्व के दसवे वस्तु अधिकार के समय नामक प्राभृत के अनुसार लिखा गया है ।

इस ग्रन्थाधिराज समयसार का मूल प्रतिपाद्य भगवान आत्मा का शुद्ध स्वरूप है, अत वह अभिधेय हुआ । इस ग्रन्थ मे जिन पदो का, शब्दो का प्रयोग किया गया है, वे सभी पद शुद्धात्मा के प्रतिपादक है । अत उन पदो और शुद्धात्मा मे वाचक-वाच्य सबध है, प्रतिपादक-प्रतिपाद्य सबध है और शुद्धात्मा की प्राप्ति ही मूल प्रयोजन है ।

इसप्रकार इस ग्रन्थ के अभिधेय, सबध और प्रयोजन तो स्पष्ट ही हैं।

इसप्रकार इस पहली गाथा मे आचार्य कुन्दकुन्ददेव ध्रुव, अचल, अमल और अनुपम गति को प्राप्त सर्वसिद्धो की वदना कर केवली और श्रुतकेवलियो द्वारा कथित समयसार नामक ग्रन्थ को लिखने की प्रतिज्ञा करते है । •

समयसार गाथा २

प्रथम गाथा मे समयप्राभृत कहने की प्रतिज्ञा की गई है, समयसार लिखने की प्रतिज्ञा की गई है । अतः यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि समय क्या है ? इसलिए अब आचार्यदेव सर्वप्रथम समय का स्वरूप ही स्पष्ट करते हैं ।

जीवो चरित्तदसण्णाणट्ठिदो तं हि ससमयं जाण ।

पोगलकम्पपदेसट्ठिदं च तं जाण परसमयं ॥२॥

(हरिगीत)

सद्ज्ञानदर्शनचरित परिणत जीव ही हैं स्व-समय ।

जो कर्म पुद्गल के प्रदेशों में रहे वे परसमय ॥२॥

जो जीव दर्शन, ज्ञान एवं चरित्र में स्थित है, उसे स्वसमय जानो और जो जीव पुद्गलकर्म के प्रदेशों में स्थित है, उसे परसमय जानो ।

स्वभाव में स्थित जीव स्वसमय है और परभाव में स्थित जीव परसमय है । स्वसमय और परसमय दोनों अवस्थाओं में व्यापक प्रत्यगात्मा समय है ।

मूल गाथा में तो स्वसमय और परसमय को ही परिभाषित किया गया है, पर आचार्य अमृतचन्द्र और जयसेन पहले समय का स्वरूप स्पष्ट करते हैं, उसके बाद स्वसमय और परसमय को समझाते हैं ।

‘समय’ शब्द का भाव आत्मख्याति में इसप्रकार स्पष्ट किया गया है :—

‘समय’ शब्द ‘सम’ उपसर्गपूर्वक ‘अय’ धातु से बना है । ‘अय’ का अर्थ गमन भी होता है और ज्ञान भी होता है । ‘सम्’ का अर्थ ‘एकसाथ’ होता है । इसप्रकार जिस वस्तु में एक ही काल में जानना और परिणमन करना — ये दोनों क्रियाएँ पाई जावें, वह ही समय है । चूँकि जीव प्रतिसमय जानता भी है और परिणमन भी करता है, अतः जीव नामक पदार्थ ही समय है ।

वह समय नामक जीव पदार्थ परिणमनशील होने से उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य की एकतारूप अनुभूति लक्षणवाली सत्ता से युक्त है, चैतन्यस्वभावी होने से नित्य उद्योतरूप निर्मल दर्शन-ज्ञान ज्योतिस्वरूप है, अनन्तधर्मों के अधिष्ठातारूप एकधर्मी होने से जिसका द्रव्यत्व प्रगट है, क्रम और अक्रम से प्रवृत्त होनेवाले विचित्र स्वभाव को धारण करनेवाला होने से जो गुण-पर्याय वाला है । स्व-पर के प्रकाशन में समर्थ होने से समस्त पदार्थों को प्रकाशित करनेवाली एकरूपता प्राप्त की है जिसने, अन्यद्रव्यों के जो विशेष गुण हैं, ऐसे अवगाहनहेतुत्व, गतिहेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, वर्तनाहेतुत्व और रूपित्व के अभाव से एव असाधारण चैतन्यरूप के सद्भाव से आकाश, धर्म, अधर्म, काल और पुद्गल — इन पाँचो द्रव्यों से जो अत्यन्त भिन्न है, वह जीव नामक पदार्थ अनन्त अन्यद्रव्यों से अत्यन्त एकक्षेत्रावगाहरूप से सबधित होने पर भी अपने स्वरूप से न छूटने के कारण टकोत्कीर्ण चैतन्यस्वभावरूप है ।

ऐसा जीव नामक पदार्थ ही समय है ।

जब यह समय (जीव) सब पदार्थों के स्वभाव को प्रकाशन करने में समर्थ केवलज्ञान को उत्पन्न करनेवाली भेदविज्ञानज्योति के उदय होने से सभी परद्रव्यों से अपनापन तोड़कर, अपने दर्शन-ज्ञान स्वभाव में है नियतवृत्ति जिसकी, ऐसे आत्मतत्त्व में एकाकार होकर प्रवृत्ति करता है, तब दर्शन-ज्ञान-चारित्र में स्थित होने से अपने स्वरूप को एकत्वरूप से एक ही समय में जानता तथा परिणमता हुआ स्वसमय कहलाता है ।

जब यह समय (जीव) अनादि अविद्यारूपी केले के मूल की गाँठ के समान परिपुष्ट मोह के उदयानुसार प्रवृत्ति की अधीनता से दर्शन-ज्ञान स्वभाव में नियतवृत्ति रूप आत्मतत्त्व से अपनापन तोड़कर परद्रव्य के निमित्त से उत्पन्न मोह-राग-द्वेषादि भावों में एकतारूप से लीन होकर प्रवृत्त होता है, तब पुद्गलकर्म के प्रदेशों में स्थित होने से युगपद् ही पर में एकाकार होकर जानता और परिणमता हुआ परसमय कहलाता है ।

इसप्रकार इस समय (जीव) की स्वसमय और परसमय — यह द्विविधता (दो पना) प्रगट होती है ।”

यहाँ समय का स्वरूप सात विशेषणों के माध्यम से स्पष्ट किया गया है । वह समय नामक जीव पदार्थ —

- (१) उत्पाद-व्यय-ध्रुव युक्त सत्ता सहित है ।
- (२) ज्ञान-दर्शनस्वरूप चैतन्यस्वभावी है ।
- (३) अनन्तधर्मात्मक एक अखण्ड द्रव्य है ।
- (४) अक्रमवर्ती गुणों एवं क्रमवर्ती पर्यायों से युक्त है ।
- (५) स्व-परप्रकाशक सामर्थ्य से युक्त होने से अनेकाकार होने पर भी एकरूप है ।
- (६) अपने असाधारण चैतन्यस्वभाव के सद्भाव एवं परद्रव्यों के विशेष गुणों के अभाव के कारण परद्रव्यों से भिन्न है ।
- (७) परद्रव्यों से एक क्षेत्रावगारूप से अत्यन्त मिला हुआ होने पर भी अपने स्वरूप से च्युत नहीं होने के कारण टकोत्कीर्ण चित्स्वभावी है ।

यहाँ ‘समय’ शब्द का अर्थ परद्रव्यों और उनके गुण-पर्यायों से अत्यन्त भिन्न, ज्ञान-दर्शनस्वभावी, उत्पाद, व्यय व ध्रौव्य से सहित, गुण-पर्यायवान, स्व-परप्रकाशक, अनन्तधर्मात्मक, टकोत्कीर्ण चैतन्यस्वभावी जीवद्रव्य है ।

यहाँ प्रमाण के विषयभूत जीवद्रव्य को लिया गया है, द्रव्यार्थिकनय के विषय या दृष्टि के विषयरूप जीवतत्त्व को नहीं । उसकी चर्चा तो छठवी-सातवी एवं चौदहवी-पंद्रहवी गाथा में आयेगी ।

यहाँ तो पर से भिन्न और अपने गुण-पर्यायों से अभिन्न जीवतत्त्व की बात चल रही है, क्योंकि यह जीव की द्विविधता की बात है । जिस जीव में द्विविधता आती है, वह जीव तो गुण-पर्यायवाला जीव ही हो सकता

है, परमशुद्धनिश्चयनय का विषयभूत जीव तो एकरूप ही होता है, उसमे तो द्विविधता (दो पना) संभव ही नहीं है ।

यहाँ जो जीवद्रव्य के विशेषण दिये गये हैं, उनसे जैनदर्शन मे मान्य जीव का स्वरूप स्पष्ट होता है और अन्य कथित मान्यताओ का निराकरण भी होता है ।

आत्मा 'उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य सहित है' — इस विशेषण से आत्मा की सत्ता न मानने वाले नास्तिको, आत्मा को सर्वथा अपरिणामी माननेवाले साख्यो, सत्ता को सर्वथा नित्य माननेवाले नैयायिक और वैशेषिको तथा सर्वथा क्षणिक माननेवाले बौद्धो का निराकरण हो गया।

'आत्मा स्व-परप्रकाशक है' — इस विशेषण से ज्ञान अपने को ही जानता है, पर को नहीं, इसप्रकार एकाकार को ही माननेवालो का तथा ज्ञान पर को ही जानता है, अपने को नहीं, इसप्रकार अनेकाकार को ही माननेवालो का निराकरण हो गया ।

'यह भगवान आत्मा धर्मादि अन्य द्रव्यो से भिन्न है' — इस विशेषण से एक ब्रह्मवस्तु को ही माननेवालो का निराकरण हो गया ।

पण्डित जयचन्दजी छाबडा उक्त कथन के सार को इसी गाथा के भावार्थ मे इसप्रकार लिखते हैं —

'जीव नामक वस्तु को पदार्थ कहा है । 'जीव' इसप्रकार अक्षरो का समूह 'पद' है और उस पद से जो द्रव्य-पर्यायरूप अनेकान्तस्वरूपता निश्चित की जाये, वह पदार्थ है ।

यह जीव पदार्थ उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यमयी सत्तास्वरूप है, दर्शन-ज्ञानमयी चेतनास्वरूप है, अनन्तधर्मस्वरूप द्रव्य है, द्रव्य होने से वस्तु है, गुण-पर्यायवान है, उसका स्व-परप्रकाशक ज्ञान अनेकाकाररूप एक है और वह जीवपदार्थ आकाशादि से भिन्न असाधारण चैतन्य-गुणस्वरूप है तथा अन्य द्रव्यो के साथ एकक्षेत्र मे रहने पर भी अपने स्वरूप को नहीं छोड़ता । ऐसा जीव नामक पदार्थ समय है ।

जब वह अपने स्वभाव में स्थित हो, तब स्वसमय है और जब परस्वभाव राग-द्वेष-मोहरूप होकर रहे, तब परसमय है ।

इसप्रकार जीव के द्विविधता आती है ।”

यहाँ एक प्रश्न संभव है कि मूल गाथा में तो स्वसमय और परसमय की ही चर्चा की है, उन्हें ही परिभाषित किया है, समय की तो बात ही नहीं की, पर टीका में मुख्यरूप से समय की बात की जा रही है । इसका क्या कारण है ?

आचार्य कुन्दकुन्ददेव प्रमाण के विषयभूत समय नामक जीवद्रव्य का कथन पञ्चास्तिकाय और प्रवचनसार नामक ग्रन्थ में विस्तार से कर चुके हैं, अतः यहाँ उसका विवेचन उन्हें अभीष्ट नहीं है । इस ग्रन्थराज में तो वे द्रव्यार्थिकनय के विषयभूत आत्मद्रव्य का स्वरूप बताना चाहते हैं । यही कारण है कि उन्होंने ग्रन्थ का नाम समयसार रखा है । समय माने पर से पृथक् गुण-पर्यायवाला जीवद्रव्य, प्रमाण का विषयरूप जीव-द्रव्य; और समयसार का अर्थ होता है पर और पर्याय से पृथक् त्रिकाली घुब आत्मवस्तु । समय के साथ सार लग जाने से पर्याय का निषेध हो जाता है ।

अब रही यह बात कि जब आचार्य कुन्दकुन्द ने समय का स्वरूप स्पष्ट नहीं किया तो उसी गाथा की टीका में आचार्य अमृतचन्द्र समय के स्वरूप को इतने विस्तार से क्यों स्पष्ट कर रहे हैं ।

अरे भाई । विस्तार से कहाँ, संक्षेप में ही तो समझाया है । पञ्चास्तिकाय एवं प्रवचनसार के विस्तृत विवेचन को मात्र छह-सात पक्तियों में समेट कर ही तो बात की है । आचार्य अमृतचन्द्र समय अर्थात् आत्मा का स्वरूप स्पष्ट कर देना चाहते हैं, स्मरण करा देना चाहते हैं, जिससे पाठको को समय के सन्दर्भ में समयसार समझाया जा सके ।

स्वसमय और परसमय — ये दो भेद समय के हैं, समयसार के नहीं । तात्पर्य यह है कि गुण-पर्यायवान जीवद्रव्य ही स्वसमय और परसमय में विभक्त होता है, विभाजित होता है, समयसाररूप शुद्धात्मा तो अविभक्त

है, उसके तो कोई भेद होते ही नहीं हैं । स्वसमय और परसमय के भेद पर्याय की ओर से किये गए भेद ही हैं, अतः पर्याय सहित आत्मा के ही हो सकते हैं ।

उनकी परिभाषाओं से ही यह बात स्पष्ट होती है कि जब यह समय नामक जीव पदार्थ दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य में स्थित होता है, तब स्वसमय कहलाता है और जब पुद्गलकर्म के प्रदेशों में स्थित होता है, तब परसमय कहलाता है । तात्पर्य यह है कि जब यह गुण-पर्यायवान् जीवद्रव्य अपने त्रिकाली ध्रुव निजभगवान् आत्मा में अपनापन स्थापित करता है, उसे ही अपना जानता-मानता है, उसमें ही जमता-रमता है, तब स्वसमय कहलाता है, और जब पुद्गलकर्म के उदय के निमित्त से प्राप्त सयोगों में, सयोगीभावों में अपनापन स्थापित करता है, उन्हें ही अपना जानता-मानता है, उनमें ही जमता-रमता है, तब परसमय कहलाता है ।

प्रवचनसार में स्वसमय-परसमय की परिभाषा इसप्रकार दी गई है —

“जो पञ्जएसु गिरदा जीवा परसमइग ति णिदिट्ठा ।

आदसहावम्हि ठिदा से सगसमया मुणेदव्वा ॥”

जो जीव पर्यायों में लीन है, उन्हें परसमय कहा गया है और जो जीव आत्मस्वभाव में स्थित है, उन्हें स्वसमय जानना चाहिए ।”

समयसार की दूसरी गाथा में दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य में स्थित जीव को स्वसमय कहा गया है और प्रवचनसार में आत्मस्वभाव में स्थित जीव को स्वसमय कहा गया है । इसीप्रकार समयसार में पुद्गलकर्म के प्रदेशों में स्थित जीव को परसमय कहा गया है और प्रवचनसार में पर्यायों में निरत आत्मा को परसमय कहा गया है ।

उक्त दोनों कथनों में कोई अन्तर नहीं है, मात्र अपेक्षा भेद है । आत्मस्वभाव में स्थित होने का नाम ही दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य में स्थित होना

है । श्रद्धा, ज्ञान और चारित्र गुण की पर्याये जब आत्मस्वभाव के सन्मुख होकर परिणमित होती हैं, तब सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र प्रगट होते हैं, उसी को आत्मस्वभाव में स्थित होना कहते हैं और उसी को दर्शन-ज्ञान-चारित्र में स्थित होना कहते हैं ।

समयसार की आत्मख्याति टीका में पुद्गलकर्म के प्रदेशों में स्थित होने का अर्थ मोह-राग-द्वेषादि भावों में एकत्व स्थापित कर परिणमन करना किया है और प्रवचनसार की तत्त्वप्रदीपिका टीका में पर्यायों में निरत का अर्थ करते हुए मनुष्यादि असमानजाति द्रव्यपर्यायों में एकत्वरूप से परिणमन करने पर विशेष बल दिया है ।

तात्पर्य यह है कि परसमय की व्याख्या में आत्मख्याति में मोह-राग-द्वेषरूप आत्मा के विकारी परिणामों के साथ एकत्वबुद्धि पर बल दिया है, तो तत्त्वप्रदीपिका टीका में मनुष्यादि असमानजाति द्रव्यपर्यायों के साथ एकत्वबुद्धि पर बल दिया है ।

आत्मख्याति में उपचरित-सद्भूतव्यवहारनय के विषय को लिया है, तो तत्त्वप्रदीपिका में अनुपचरित-असद्भूतव्यवहारनय के विषय को लिया है । रागादि के साथ एकता की बात उपचरित-सद्भूतव्यवहारनय कहता है और मनुष्य देहादि के साथ एकता की बात अनुपचरित-असद्भूतव्यवहारनय कहता है ।

निश्चयरत्नत्रय से रहित जीव तो मिथ्यादृष्टि ही होते हैं, पर निश्चयरत्नत्रय से परिणत जीवों को तीन भागों में विभाजित किया जा सकता है और वे तीनों भेद चारित्र की पूर्णता-अपूर्णता के आधार पर घटित होते हैं, क्योंकि सम्यग्दर्शन तो अपूर्ण होता ही नहीं । चौथे गुणस्थान में ही क्षाधिक सम्यग्दर्शन हो जाता है, सम्यग्ज्ञान भी सम्यक्-मिथ्या की अपेक्षा सम्यक् ही होता है, पूर्ण सम्यक् ही होता है, भले केवलज्ञान नहीं है, पर सम्यक्पने में कोई अन्तर नहीं होता, कोई अपूर्णता नहीं होती ।

अनन्तानुबन्धी कषाय के अभाव में चारित्र का अश चतुर्थ गुणस्थान में प्रकट हो जाता है और पूर्णता वीतराग होने पर ही होती है तथा सातवे

गुणस्थान के योग्य शुद्धोपयोग की अपेक्षा सातवे गुणस्थान में निश्चयचारित्र होता है ।

इसप्रकार निश्चयरत्नत्रय परिणत जीवों को निम्नांकित तीन भागों में रखा जाता है :—

(१) निश्चयसम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र प्रगट हो जाने से चतुर्थगुणस्थानवाले जीव निश्चयरत्नत्रय से परिणत हैं । इस अपेक्षा तो चतुर्थगुणस्थान से लेकर सिद्ध तक सभी जीव स्वसमय ही हैं ।

(२) आत्मध्यान में स्थित जीवों को ही यदि निश्चयरत्नत्रयपरिणत कहें तो सातवें गुणस्थान से ऊपर वाले जीव ही स्वसमय कहलायेंगे ।

(३) यदि पूर्ण वीतरागियों को ही निश्चयरत्नत्रयपरिणत कहें तो फिर बारहवें गुणस्थान से आगे वाले ही स्वसमय कहलायेंगे ।

यहाँ एक प्रश्न उपस्थित होता है कि मिथ्यादृष्टि परसमय और सम्यग्दृष्टि से सिद्ध तक स्वसमय — यह अपेक्षा तो ठीक, पर जब मिथ्यादृष्टि को परसमय और वीतरागियों को स्वसमय कहेंगे तो फिर छद्मस्थ सम्यग्दृष्टियों (चौथे गुणस्थान से लेकर बारहवें गुणस्थान तक) को क्या कहेंगे — स्वसमय या परसमय ?

इस प्रश्न के उत्तर के लिए पचास्तिकाय की १६५वीं गाथा द्रष्टव्य है, जो इसप्रकार है—

“अण्णाणादो जाणी जदि मण्णदि सुद्धसंपओगादो ।

हवदिति दुक्खमोखं परसमयरदो हवदि जीवो ॥

‘शुद्धसम्प्रयोग से दुखों से मोक्ष होता है’ — अज्ञान के कारण यदि ज्ञानी भी ऐसा माने तो वह परसमयरत जीव है ।”

इसी गाथा की टीका लिखते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं कि यह सूक्ष्मपरसमय के स्वरूप का कथन है । वे आगे लिखते हैं कि यहाँ सिद्धि के साधनभूत अरहतादि भगवन्तों के प्रति भक्तिभाव से अनुरजित चित्तवृत्ति ही शुद्धसम्प्रयोग है । जब अज्ञानलव के आवेश से यदि ज्ञानवान भी ‘उस

शुद्धसम्प्रयोग से मोक्ष होता है' — ऐसे अभिप्राय द्वारा खेद प्राप्त करता हुआ उसमे (शुद्धसम्प्रयोग में) प्रवर्ते तो तबतक वह भी रागलव के सद्भाव के कारण परसमयरत कहलाता है, तो फिर निरंकुश रागरूपक्लेश से कलकित अतरंगवृत्तिवाले इतर जन परसमयरत क्यों नहीं कहलायेगे ?

उक्त गाथा और उसकी टीका दोनों ही गभीर मथन की अपेक्षा रखती है । सबसे मुख्य बात तो यह है कि 'ज्ञानी भी अज्ञान से' — यह गाथा का वाक्य एव 'अज्ञानलव के आवेश से यदि ज्ञानवान भी' यह टीका का वाक्य — ये दोनों ही वाक्य विरोधाभास-सा लिए हुए हैं । जब कोई व्यक्ति ज्ञानी है तो उसके अज्ञान कैसे हो सकता है ?

यद्यपि सम्यग्ज्ञानी के भी औदयिक अज्ञान होता है, अल्पज्ञानरूप अज्ञान होता है, तथापि इस अज्ञान के कारण परसमयपना संभव नहीं होता । क्योंकि यहाँ शुद्धसम्प्रयोग का अर्थ अरहंतादि की भक्ति से अनुरजित चित्तवृत्ति किया है और साथ ही यह भी लिखा है कि इससे मोक्ष होता है — ऐसे अभिप्राय के कारण परसमयपना है । अतः यह सिद्ध ही है कि यहाँ औदयिक अज्ञान की बात नहीं है ।

यदि औदयिक अज्ञान की बात नहीं है और ज्ञानी के क्षायोपशमिक अज्ञान होता ही नहीं है तो फिर कौन-सा अज्ञान है ?

भाई, यहाँ मुख्यरूप से तो मिथ्यादृष्टि को ही परसमय बताना है । इसी बात पर वजन डालने के लिए यहाँ यह कहा गया है कि जब अरहंत की भक्ति से मुक्ति प्राप्त होती है — इस अभिप्राय वाले भी परसमय कहे जाते हैं तो फिर विषय-कषाय में सुखबुद्धि से निरंकुश प्रवृत्ति करनेवाले तो परसमय होंगे ही ।

वस्तुतः तो यहाँ चारित्र के दोष पर ही वजन है, श्रद्धा या ज्ञान के दोष पर नहीं, भले ही अज्ञान शब्द का प्रयोग किया हो, पर साथ ही ज्ञानी शब्द का भी प्रयोग है न ? तथा यह भी लिखा है कि रागलव के सद्भाव के कारण परसमयरत है । यहाँ 'रागलव के सद्भाव के कारण' — यह वाक्य विशेष ध्यान देने योग्य है ।

यही कारण है कि आचार्य अमृतचन्द्र को उन्हें परसमय कहने में सकोच का अनुभव हो रहा है । उनका सकोच इस रूप में व्यक्त हुआ है कि वे कहते हैं यह सूक्ष्मपरसमय का कथन है । यद्यपि गाथा में ऐसा कोई भेद नहीं किया है, तथापि अमृतचन्द्र टीका के आरंभ में ही यह बात लिखते हैं ।

‘श्रद्धा के दोषवाले मिथ्यादृष्टि स्थूलपरसमय और चारित्र के दोषवाले सराग सम्यग्दृष्टि सूक्ष्मपरसमय है’ — इसप्रकार का भाव ही इसी गाथा की टीका में आचार्य जयसेन ने व्यक्त किया है । उनके मूल कथन का भाव इसप्रकार है —

“कोई पुरुष निर्विकार शुद्धात्मभावना लक्षणवाले परमोपेक्षासमय में स्थित होने में अशक्त होता हुआ काम-क्रोधादि अशुद्ध (अशुभ) परिणामों से बचने के लिए तथा ससार की स्थिति का छेद करने के लिए जब पचपरमेष्ठी का गुणस्तवन करता है, भक्ति करता है, तब सूक्ष्मपरसमयरूप परिणमित होता हुआ सराग सम्यग्दृष्टि होता है, और यदि शुभोपयोग से ही मोक्ष होता है — ऐसा एकान्त से मानता है तो स्थूलपरसमयरूप परिणाम से स्थूल परसमय होता हुआ अज्ञानी मिथ्यादृष्टि होता है ।”

उक्त कथन में मिथ्यादृष्टि को स्थूलपरसमय और सराग सम्यग्दृष्टि को सूक्ष्मपरसमय कहा है । इससे यह सहज ही फलित होता है कि वीतराग सम्यग्दृष्टि स्वसमय है ।

पचास्तिकाय की गाथा १६५ से १६९ तक पाँच गाथाओं में शुभराग में धर्मबुद्धि का और शुभरागरूप परिणति का बड़ी ही निर्दयता से निषेध किया गया है । ऐसे जीवों को परसमय कहकर स्वसमय बनने की प्रेरणा दी गई है ।

समयसार की दूसरी गाथा की टीका में आचार्य जयसेन निश्चयरत्नत्रय से परिणत जीव को स्वसमय और निश्चयरत्नत्रय से रहित जीव को परसमय कहते हैं ।

हाँ, एक बात यह भी हो सकती है कि क्षयोपशम सम्यग्दृष्टि के सम्यक्त्व की देशघाति प्रकृति सम्यक्प्रकृतिमिथ्यात्व के उदय में सम्यक्त्व में चल, मल और अगाढ़ दोष उत्पन्न होते रहते हैं, उन दोषों को ही यहाँ 'अज्ञानलव' शब्द से संबोधित किया हो, क्योंकि उक्त दोषों का भी लगभग वही स्वरूप है, जो यहाँ सूक्ष्मपरसमय के प्रतिपादन में व्यक्त किया गया है । अतः एक सभावना यह भी हो सकती है कि यहाँ चल, मल और अगाढ़ दोष वाले क्षयोपशम सम्यग्दृष्टियों को ही यहाँ 'सूक्ष्मपरसमय' शब्द से संबोधित किया गया हो ।

अरे, भाई । यह सब तो सूक्ष्म-परसमय का विवेचन है, मूलरूप से तो यहाँ यही उपयुक्त है कि स्वसमय माने सम्यग्दृष्टि धर्मात्मा, मुक्तिमार्गी एव मुक्त, तथा परसमय माने मिथ्यादृष्टि ससारी । प्रथम गुणस्थान वाले परसमय है और चौथे गुणस्थान से सिद्धदशा तक के जीव स्वसमय है ।

निष्कर्ष के रूप में यही कहा जा सकता है कि वास्तविक धर्मपरिणत आत्मा ही धर्मात्मा है, स्वसमय है, और धर्म परिणति से विहीन मोह-राग-द्वेषरूप परिणत आत्मा ही अधर्मात्मा है, परसमय है ।

स्वसमय उपादेय है, परसमय हेय है, समय ज्ञेय है और समयसार ध्येय है । समयसाररूप ध्येय के ज्ञान, श्रद्धान और ध्यान से यह समय स्वसमय बनता है और समयसार के ज्ञान, श्रद्धान एव ध्यान के अभाव में मोह-राग-द्वेषरूप परिणत होकर परसमय बनता है ।

अतः समयसाररूप शुद्धात्मा को समझकर उसमें अपनापन स्थापित करना, उसका ही ध्यान करना अपना परम कर्तव्य है ।

यद्यपि विवेक का स्थान सर्वोपरि है, किन्तु वह विनय और मर्यादा को भंग करने वाला नहीं होना चाहिए । विवेक के नाम पर कुछ भी कर डालना तो महापाप है, क्योंकि निरकुश विवेक पूर्वजों से प्राप्त श्रुतपरम्परा के लिए घातक सिद्ध हो सकता है ।

— आप कुछ भी कहो, पृष्ठ ३१

समयसार गाथा ३

दूसरी गाथा में समय की द्विविधता बताई गई थी, पर यह द्विविधता शोभनीय नहीं है, शोभास्पद तो एकत्व ही है । इस बात को तीसरी गाथा में स्पष्ट करते हैं ।

एयत्तणिच्छयगदो समओ सव्वत्थ सुन्दरो लोए ।
बधकहा एयत्ते तेण विसवादिणी होदि ॥३॥

(हरिगीत)

एकत्वनिश्चयगत समय सर्वत्र सुन्दर लोक में ।
विसवाद है पर बध की यह कथा ही एकत्व में ॥३॥

एकत्वनिश्चय को प्राप्त जो समय है, वह लोक में सर्वत्र ही सुन्दर है। इसलिए एकत्व में दूसरे के साथ बध की कथा विसवाद पैदा करनेवाली है।

प्रत्येक पदार्थ अपने में ही शोभा पाता है, पर के साथ बध की कथा, मिलावट की बात विसवाद पैदा करनेवाली है, अतः यदि विसवाद से बचना है तो एकत्व को ही अपनाना श्रेयस्कर है ।

आत्मख्याति में इस गाथा के भाव को इसप्रकार प्रस्तुत किया गया है —

“यहाँ समय शब्द से सामान्यतः सभी पदार्थ कहे जाते हैं, क्योंकि जो एकीभाव से स्वयं के गुण-पर्यायों को प्राप्त हो, उसे समय कहते हैं । इस व्युत्पत्ति के अनुसार धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव, लोक के ये सभी पदार्थ समय शब्द से अभिहित किए जाते हैं और एकत्वनिश्चय को प्राप्त होने से सुन्दरता को पाते हैं । तात्पर्य यह है कि ये सब अकेले ही शोभास्पद होते हैं, क्योंकि अन्यप्रकार से उसमें सर्वसकरादि दोष आ जावेगें।

वे सभी पदार्थ अपने-अपने द्रव्य में अन्तर्मग्न रहनेवाले अपने अनन्त धर्मों के चक्र को चुम्बन करते हैं, स्पर्श करते हैं, तथापि वे परस्पर एक-दूसरे

को स्पर्श नहीं करते । अत्यन्त निकट एकक्षेत्रावगाहरूप से तिष्ठ रहे हैं, तथापि वे सदाकाल अपने स्वरूप से च्युत नहीं होते हैं । पररूप परिणमन न करने से उनकी अनन्त व्यक्तित्व नष्ट नहीं होती, इसलिए वे टकोत्कीर्ण की भाँति सदा स्थित रहते हैं और समस्त विरुद्ध कार्य व अविरुद्ध कार्य की हेतुता से विश्व को सदा टिकाये रखते हैं, विश्व का उपकार करते हैं।

इसप्रकार सर्वपदार्थों का भिन्न-भिन्न एकत्व प्रतिष्ठित हो जाने पर — एकत्व सिद्ध हो जाने पर जीव नामक समय को बंध की कथा से ही विसंवाद की आपत्ति आती है । तात्पर्य यह है कि जब सभी पदार्थ परस्पर भिन्न ही हैं तो फिर यह बन्धन की बात जीव के साथ ही क्यों ?

जब बंध की बात नहीं टिकती तो फिर बंध के आधार पर कहा गया पुद्गल प्रदेशों में स्थित होना भी कैसे टिकेगा ? तथा उसके आधार पर होनेवाला परसमयपना भी नहीं टिक सकता । जब परसमयपना नहीं रहेगा तो फिर उसके आधार पर किया गया स्वसमय-परसमय का विभाग कैसे टिकेगा ? जब यह विभाग ही नहीं रहा तो फिर समय (जीव) के एकत्व होना ही सिद्ध हुआ और यही श्रेयस्कर भी है ।”

देखो, दूसरी गाथा में ‘समय’ शब्द का अर्थ जीवद्रव्य लिया था और यहाँ छहो द्रव्य लिया जा रहा है । वहाँ जो एक ही समय में गमन भी करे और ज्ञान भी करे, उसे समय कहते हैं, इस व्याख्या के अनुसार समय शब्द का अर्थ जीव किया था और यहाँ जो अपने गुण-पर्यायों को प्राप्त हो, उसे समय कहते हैं, इस व्याख्या के अनुसार समय शब्द का अर्थ छहो द्रव्य लिया है ।

दूसरी गाथा में समय का द्विविधपना बताया था और यहाँ उसका निषेध किया जा रहा है, उसमें बाधा उपस्थित की जा रही है ।

यहाँ यह कहा जा रहा है कि जब प्रत्येक द्रव्य भिन्न-भिन्न ही हैं, अपने-अपने में ही रहते हैं, कोई किसी को छूता भी नहीं है तो फिर आत्मा का पुद्गल के प्रदेशों में स्थित होना कैसे संभव है ? इस बंध की कथा में ही विसंवाद

है अथवा यह बध की कथा ही विसवाद पैदा करनेवाली है । जब दो द्रव्य परस्पर मिलते ही नहीं तो बधने की बात में दम ही क्या है ?

जब आत्मा बध ही नहीं है तो उसके परसमयपना ही नहीं ठहरता है । जब परसमयपना ही नहीं है तो फिर स्वसमय कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि स्वसमय तो परसमय की अपेक्षा कहा जाता है । अतः समय तो समय है, वह न स्वसमय है न परसमय है । इस बध की कथा ने ही ऐसे दो भेद किये हैं, अतः यह बधकथा ही विसवाद पैदा करनेवाली है, दुविधा पैदा करनेवाली है ।

यदि विसवाद मिटाना है तो बध की बात ही मत करो, एकत्व-विभक्त आत्मा की कथा ही श्रेष्ठ है । बध की कथा विसवाद पैदा करनेवाली और एकत्व-विभक्त आत्मा की कथा विसवाद मिटानेवाली है । यही बात तो आगे चौथी-पाचवी गाथा में कहनेवाले हैं कि तुमने अबतक काम, भोग और बध की कथा ही सुनी है, अब मैं तुम्हें एकत्व-विभक्त आत्मा की कथा सुनाऊँगा ।

आचार्यदेव को बध की कथा में कोई रस नहीं है, वे तो आत्मा के एकत्व को ही समझाना चाहते हैं । वे तो यहाँ भी साफ-साफ कह रहे हैं कि प्रत्येक द्रव्य अपने अन्तर में रहनेवाले अनन्तधर्मों को चूमते हैं, परन्तु पर को स्पर्श भी नहीं करते, एक क्षेत्रावगाह रूप से अत्यन्त निकट ठहर रहे हैं, पर अपने स्वरूप से च्युत नहीं होते ।

इसलिए बध की कथा में कोई दम नहीं है, एकत्व की कथा ही करने योग्य है ।

प्रश्न — विरुद्ध और अविरुद्ध कार्य की हेतुता से विश्व का उपकार करते हैं, विश्व को टिकाये रखते हैं । — इस कथन का क्या आशय है ?

उत्तर — उक्त कथन का भाव स्वामीजी इसप्रकार स्पष्ट करते हैं —

“द्रव्य की पर्याय में जो उत्पाद-व्यय है, वह परस्पर विरुद्ध कार्य है। धवल ग्रन्थ में आता है कि एक समय की पर्याय में उत्पाद-व्यय अर्थात्

उपजना व विनशना — इसप्रकार दो परस्पर विरुद्ध कार्य होते हैं । जिससमय द्रव्य की वर्तमान पर्याय उत्पन्न होती है, उसीसमय पूर्व की पर्याय का व्यय होता है । उत्पाद भावरूप है और व्यय अभावरूप है। इसकारण उत्पाद को व्यय से विरुद्ध कहा जाता है । ऐसा होते हुए भी गुण गुणपने से त्रिकाल कायम रहते हैं, इससे वे अविरुद्ध हैं । ऐसा विरुद्ध-अविरुद्ध वस्तु का स्वरूप ही है।

एकसमय की पर्याय में जो उत्पाद-व्यय है, वह परस्पर विरुद्धभाव है और गुण कायम रहते हैं, वह अविरुद्धभाव है । इसतरह विरुद्ध और अविरुद्ध कार्य अर्थात् अनन्त द्रव्यों का उत्पाद-व्ययरूप विरुद्धभाव और गुणरूप अविरुद्धभाव — इन दोनों के हेतुपने से हमेशा विश्व का उपकार करते हैं । अर्थात् द्रव्य के गुण-पर्यायरूप स्वरूप के द्वारा विश्व के समस्त पदार्थ जैसे हैं, वैसे ही टिके रहते हैं ।^१

प्रत्येक द्रव्य का परिणमन अपने में ही होता है, कोई भी द्रव्य पररूप परिणमन नहीं करता । इसकारण प्रत्येक द्रव्य का व्यक्तित्व सदा स्वतंत्र ही रहता है, उसकी व्यक्तित्व कभी नष्ट नहीं होती, वह अपनी स्वतंत्र ईकाई के रूप में सदा प्रतिष्ठित रहता है । यही कारण है कि सभी पदार्थ टकोत्कीर्ण की भाँति सदा स्थित रहते हैं ।

यहाँ एकत्वनिश्चयगत समय का अर्थ स्पष्ट करते हुए सभी पदार्थों के सम्बन्ध में चार बातें स्पष्ट की गई हैं —

(१) जीवादि सभी पदार्थ अपने में ही मग्न हैं, अपने गुण-पर्यायों को ही आलिंगित करते हैं, पर को स्पर्श तक नहीं करते ।

(२) वे एक क्षेत्रावगाहरूप से अत्यन्त निकट रहने पर भी अपने स्वरूप से च्युत नहीं होते, अपने स्वभाव को नहीं छोड़ते ।

(३) पररूप परिणमन न करने से वे टकोत्कीर्ण की भौति अपने स्वतंत्र व्यक्तित्व को धारण किये रहते हैं, उनकी व्यक्तित्ता (व्यक्तित्व-इकाई) नष्ट नहीं होती ।

(४) उत्पाद और व्यय तथा उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य जैसे विरोधी स्वभावों को एक साथ धारण करके वे विश्व को टिकाये रखते हैं, विश्व का उपकार करते हैं ।

वे पर को स्पर्श नहीं करते, स्वभाव से च्युत नहीं होते और अपनी इकाई को कायम रखते हुए विश्व को टिकाये रखते हैं । जगत के सभी द्रव्यों में ये विशेषताये समानरूप से पाई जाती हैं । यद्यपि जीव नामक पदार्थ में भी उक्त विशेषताये पाई जाती हैं, तथापि उसके बधन की जो बात है, वह विसवाद पैदा करती है ।

जब एक द्रव्य दूसरे द्रव्य को छूता ही नहीं है, अपने स्वभाव से च्युत होता ही नहीं है, टकोत्कीर्ण की ही भौति अपनी इकाई को टिकाये रखता है, तो फिर आत्मा ही दूसरे से क्यों बँधे ?

इस बध की कथा ने ही तो आत्मा के स्वसमय और परसमय — ऐसे दो भेद किये हैं। इस द्विविधने ने ही तो आत्मा के सौन्दर्य को खण्डित किया है । अतः अन्य द्रव्यों के समान आत्मा को भी द्विविधता इष्ट नहीं। एकत्व में ही सौन्दर्य है — इसलिए आत्मा को एकत्व ही इष्ट है ।

आचार्य जयसेन इस गाथा की व्याख्या करते हुए एकत्वनिश्चयगत का अर्थ अपने शुद्धगुण-पर्यायो से परिणत अथवा अभेदरत्नत्रयपरिणत करते हैं और 'समय' शब्द का अर्थ भी अमृतचन्द्र के समान छहद्रव्य न करके मात्र आत्मा ही करते हैं ।

इसप्रकार उनके अनुसार अभेदरत्नत्रयपरिणत अर्थात् निश्चयरत्नत्रयपरिणत आत्मा ही एकत्वनिश्चयगत आत्मा है और वही लोक में सर्व सुन्दर है, वही आत्मा का वास्तविक स्वरूप है ।

निष्कर्ष के रूप में वे स्पष्ट लिखते हैं —

“ततः स्थितं स्वसमय एव आत्मनः स्वरूपमिति — अतः यह निश्चित हुआ कि स्वसमय ही आत्मा का स्वरूप है ।”

‘बधकथा’ का अर्थ कर्मजनित गुणस्थान आदि पर्याय करते हुए वे कहते हैं कि आत्मा के साथ बध की कथा अर्थात् गुणस्थानादि की चर्चा विसवादिनी है, असत्य है । ध्यान रहे आचार्य जयसेन विसवादिनी का अर्थ स्पष्टरूप से असत्य करते हैं ।

इसप्रकार उनके अनुसार गुणस्थानादिपर्यायो की चर्चा अथवा इन पर्यायो की ओर से आत्मा की चर्चा असत्यार्थ है । तात्पर्य यह है कि स्वसमय की कथा वास्तविक है, करने योग्य है, विसवाद मिटानेवाली है और परसमय की चर्चा करना ठीक नहीं है, विसवाद करनेवाली है, बध की कथा है, जिसे इस जीव ने अनन्तबार सुनी है, समझी है, पर एकत्वनिश्चयगत स्वसमय की कथा न सुनी है न समझी है और न उसका परिचय ही प्राप्त किया है।

इसी भाव को आचार्य कुन्दकुन्ददेव स्वयं अगली गाथा में व्यक्त कर रहे हैं ।

आचार्यदेव जिस एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा की चर्चा समयसार में करनेवाले हैं, उसके औचित्य पर प्रकाश तो आगामी गाथा में डाला जायेगा, यहाँ तो मात्र इतना ही बताना है कि बधकथा में उलझने से कोई लाभ नहीं है ।

स्वभाव से तो प्रत्येक आत्मा स्वयं ज्ञानानन्दस्वभावी परिपूर्ण तत्त्व है ही, पर्याय में भी पूर्णता प्राप्त करने के लिए उसे पर की ओर झाँकने की आवश्यकता नहीं । यह स्वयं अपनी भूल से दुखी है और स्वयं अपनी भूल मेटकर सुखी भी हो सकता है । प्रत्येक आत्मा स्वयं भगवान् स्वरूप है और यदि पुरुषार्थ करे तो भगवान् स्वरूप आत्मा की अनुभूति करने में भी समर्थ है ।

— सत्य की खोज, पृष्ठ १८६

समयसार गाथा ४

अब इस चौथी गाथा में यह स्पष्ट करते हैं कि काम-भोग एव बध की कथा तो सभी को सुलभ है, पर उस एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा की बात सभी को सहज सुलभ नहीं है, अपितु अत्यन्त दुर्लभ है ।

सुदपरिचिदाणुभूदा सव्वस्स वि कामभोगबधकहा ।

एयत्तस्सुबलंभो णवरि ण सुलहो विहत्तस्स ॥४॥

(हरिगीत)

सबकी सुनी अनुभूत परिचित भोग बधन की कथा ।

पर से पृथक् एकत्व की उपलब्धि केवल सुलभ ना ॥४॥

काम, भोग और बध की कथा तो सम्पूर्ण लोक ने खूब सुनी है, उसका परिचय भी प्राप्त किया है और उनका अनुभव भी किया है, अतः वह तो सर्वसुलभ ही है । परन्तु पर से भिन्न और अपने से अभिन्न भगवान् आत्मा की कथा न कभी सुनी है, न उसका कभी परिचय प्राप्त किया है और न कभी उसका अनुभव ही किया है, अतः वह सुलभ नहीं है ।

यही कारण है कि आचार्यदेव उस असुलभ कथा को इस समयसार ग्रन्थाधिराज के माध्यम से सुलभ कराना चाहते हैं ।

यद्यपि लोक में काम और भोग शब्द लगभग एक ही अर्थ में प्रयुक्त होते हैं, तथापि आचार्य जयसेन उक्त अर्थ को स्वीकार करते हुए भी अथवा कहकर 'काम' शब्द का अर्थ स्पर्शन और रसना इन्द्रिय का विषय करते हैं और 'भोग' शब्द का अर्थ घ्राण, चक्षु एव कर्ण इन्द्रिय का विषय करते हैं। इसप्रकार काम-भोगकथा का अर्थ पञ्चेन्द्रिय विषयों की कथा हो जाता है।

'बध' शब्द का अर्थ 'सबधी' करते हुए वे लिखते हैं कि काम-भोग सम्बन्धी कथा । 'बध' शब्द का दूसरा अर्थ प्रकृति, प्रदेश, स्थिति और अनुभाग बध तथा उसके फल में प्राप्त होनेवाली नरकादिरूप चतुर्गति परिभ्रमण भी वे

करते हैं । तीसरी गाथा की टीका में बंधकथा का अर्थ गुणस्थानादि पर्याय किया ही था ।

इसप्रकार समग्ररूप से उनका कहना यह है कि पचेन्द्रियो के विषयो एव चार प्रकार के बंध व उसके फल में प्राप्त होनेवाली नरकादि गतियों तथा गुणस्थानादिरूप ससारी पर्यायो की कथा तो इस जीव ने अनन्तबार सुनी है, समझी है, उसका परिचय भी प्राप्त किया है, अनुभव भी किया है, अतः वह कथा तो सर्वसामान्य को सहज ही सुलभ है । किन्तु पर से भिन्न अपने में एकत्व लिए निश्चयरत्नत्रय से परिणित रागरहित भगवान् आत्मा की बात सुलभ नहीं है । इसीकारण आचार्यदेव एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा की बात आरम्भ करते हैं ।

आचार्य अमृतचन्द्र इस गाथा की टीका में इसका भाव इसप्रकार व्यक्त करते हैं —

“यद्यपि यह कामभोग सम्बन्धी (कामभोगानुबद्धा) कथा एकत्व से विरुद्ध होने से अत्यन्त विसवाद करनेवाली है, तथापि समस्त जीवलोक ने इसे अनन्तबार सुना है, अनन्तबार इसका परिचय प्राप्त किया है और अनन्तबार इसका अनुभव भी किया है ।

ससाररूपी चक्र के मध्य में स्थित, द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भावरूप अनन्त पंचपरावर्तन से भ्रमण को प्राप्त, अपने एकछत्र राज्य से समस्त विश्व को वशीभूत करनेवाला महामोहरूपी भूत जिसे बैल की भाँति जोतता है, भार वहन कराता है, अत्यन्त वेगवान् तृष्णारूपी रोग के दाह से सतप्त एव आकुलित होकर जिसप्रकार मृग मृगजल के वशीभूत होकर जगल में भटकता है, उसीप्रकार पचेन्द्रियो के विषयो से घिरा हुआ है या पचेन्द्रियो के विषयो को घेर रखा है जिसने, ऐसा यह जीवलोक इस विषय में परस्पर आचार्यत्व भी करता है, एक-दूसरे को समझाता है, सिखाता है, प्रेरणा देता है । यही कारण है कि काम-भोग-बंधकथा सबको सुलभ है ।

किन्तु निर्मल भेदज्ञानज्योति से स्पष्ट भिन्न दिखाई देनेवाला आत्मा का

एकत्व अथवा एकत्व-विभक्त आत्मा यद्यपि अतरंग मे प्रगटरूप से प्रकाशमान है, तथापि कषाय-चक्र के साथ एकरूप किये जाने से अत्यन्त तिरोभूत हो रहा है ।

जगत के जीव एक तो अपने को जानते नहीं हैं और जो आत्मा को जानते हैं, उनकी सेवा नहीं करते हैं, उनकी सगति मे नहीं रहते हैं । इसकारण इस एकत्व-विभक्त आत्मा की बात जगत के जीवो ने न तो कभी सुनी है न कभी इसका परिचय प्राप्त किया है और न कभी वह आत्मा जगत के जीवो के अनुभव मे ही आया है, यही कारण है कि भिन्न आत्मा का एकत्व सुलभ नहीं है ।”

इस टीका का भाव स्पष्ट करते हुए पंडित जयचन्दजी छाबडा भावार्थ मे लिखते हैं —

“इस लोक मे समस्त जीव ससाररूपी चक्र पर चढ़कर पंचपरावर्तनरूप भ्रमण करते हैं। वहाँ उन्हें मोहकर्मरूपी पिशाच के द्वारा जोता जाता है। इसलिए वे विषयो की तृष्णारूपी दाह से पीडित होते हैं और उस दाह का इलाज इन्द्रियो के रूपादि विषयो को जानकर उनकी ओर दौड़ते है तथा परस्पर भी विषयो का ही उपदेश करते है ।

इसप्रकार काम तथा भोग की कथा तो अनन्तवार सुनी, परिचय मे प्राप्त की और उसी का अनुभव किया, इसलिए वह सुलभ है ।

किन्तु सर्व परद्रव्यो से भिन्न एक चैतन्यचमत्कारस्वरूप अपने आत्मा की कथा का ज्ञान स्वय को स्वय से कभी हुआ नहीं, और जिसे वह ज्ञान हुआ है उनकी सेवा नहीं की, इसलिए उसकी कथा न तो कभी सुनी, न परिचय किया और न अनुभव किया, इसकारण उसकी प्राप्ति सुलभ नहीं, दुर्लभ है।”

अनादिकाल से यह आत्मा पचेन्द्रिय के विषयो मे सुख मानता हुआ उन्ही के सग्रह और भोगने मे मग्न है । पुण्योदय से या कालक्रमानुसार मनुष्य पर्याय पाकर भी अनादि अभ्यास के कारण यह पचेन्द्रियो के विषयो को ही जोड़ने और भोगने मे लगा रहता है । धर्म के नाम पर भी जिन भावो

से पुण्य-पाप बधता है, उन भावों का ही विचार करता है, चर्चा-वार्ता करता है, गुणस्थानादि की चर्चा करके या कुछ बाह्याचार पालकर अपने को धर्मात्मा मान लेता है ।

धर्म के नाम पर भी कर्मबध की ही चर्चा करता है, 'पर' और रागादि से भिन्न निज भगवान् आत्मा का विचार ही नहीं करता है । कर्मबध की चर्चा तो करता है, पर कर्म से बधने की बात तो बहुत दूर, कर्म ने तो आज तक आत्मा को छुआ ही नहीं — यह बात आज तक इसके कान में ही नहीं पड़ी है, पड़ी भी हो तो इसने उसपर ध्यान ही नहीं दिया है, विचार ही नहीं किया है ।

एक तो यह एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा के बारे में स्वयं कुछ जानता नहीं है, दूसरे जो ज्ञानी धर्मात्माजन भगवान् आत्मा के स्वरूप को भलीभाँति जानते हैं — उनकी सेवा नहीं करता, उनका समागम नहीं करता, उनसे कुछ सीखने-समझने की कोशिश नहीं करता, यदि आगे होकर भी वे कुछ सुनाये, समझाये तो यह उनकी बात पर ध्यान ही नहीं देता, इसलिए अनन्तकाल से ससार में भटक रहा है ।

यहाँ आचार्यदेव ज्ञानियों के सत्समागम की प्रेरणा देते हुए कह रहे हैं कि भाई ! तू ज्ञानियों की सेवा कर, उनकी बात पर ध्यान दे । तुझे पता नहीं है कि भगवान् आत्मा को नहीं पहिचानने से तेरी कैसी दुर्दशा हो रही है ?

अज्ञानी की दुर्दशा का चित्र खींचते हुए टीका में कहा गया है कि यह लोक ससाररूपी चक्की के पाटों के बीच अनाज के दानों के समान पिस रहा है, मोहरूपी भूत इसे पशुओं की भाँति जोत रहा है, तृष्णारूपी रोग से यह जल रहा है, मृगतृष्णा में फँसकर मृग की भाँति भटक रहा है । आश्चर्य तो यह है कि पञ्चेन्द्रिय विषयों में उलझा हुआ, फँसा हुआ यह अज्ञानी लोक परस्पर आचार्यत्व भी करता है । लोग विषय-कषाय की चतुराई एक-दूसरे को बताते हैं सिखाते हैं । पैसा कैसे कमाना, उसे कैसे भोगना

— आदि बातों को जगत को बताते हैं, उन्हीं कार्यों के करने की प्रेरणा भी देते हैं ।

बाप बेटों को समझाता है कि पैसा कैसे कमाना, कैसे जोड़ना और बेटे भी बाप को समझाते हैं कि अब जमाना बदल गया है, पुरानी ईमान धर्म की बातें अब नहीं चल सकती । अब तो खाओ-पिओ और मौज उड़ाओ — इसी में सार है ।

इसप्रकार सभी अज्ञानी एक-दूसरे को भोग भोगने की ही प्रेरणा देते हैं। इसीकारण काम, भोग और बध की कथा जगत में सर्वत्र सुलभ है, किन्तु पर से विभक्त एव अपने में अविभक्त भगवान् आत्मा की कथा अत्यन्त दुर्लभ है, क्योंकि उसकी चर्चा करनेवाले इस जगत में अत्यन्त अल्प हैं, कहीं-कहीं ही जुगनू के समान चमकते दिखाई देते हैं ।

सागारधर्मामृत में लिखा है —

“खद्योतवत् सुदृष्टारो हा द्योतते क्वचित्-क्वचित् ।”

सदुपदेश देनेवाले इस कलियुग में जुगनू के समान कहीं-कहीं ही चमकते हैं — इस बात का अत्यन्त खेद है ।”

यद्यपि भेदज्ञानज्योति से प्रकाशमान यह भगवान् आत्मा अन्तरंग में स्पष्टरूप से प्रकाशमान है, तथापि अनादिकालीन अज्ञान से कषायचक्र के साथ एकरूप किये जाने से तिरोहित हो रहा है, अज्ञानी जगत को दिखाई नहीं दे रहा है । यही कारण है कि आचार्यदेव भेदज्ञान की है प्रधानता जिसमें — ऐसा यह एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा के स्वरूप का प्रकाशक शास्त्र समयसार लिख रहे हैं ।

आगामी गाथा में वे इस बात को प्रतिज्ञावाक्य के रूप में भी प्रस्तुत करने जा रहे हैं। अतः हे भव्यजीवो । तुम इस विरल महाशास्त्र का गहराई से अध्ययन करना । अत्यन्त विरल यह भगवान् आत्मा का प्रतिपादन

हम सबके महाभाग्य से हमें प्राप्त हो गया है, अतः पूरे आदर-सम्मान के साथ इसका पूरा-पूरा लाभ लेना चाहिए ।

बाते तो सब शास्त्रों में लिखी रहती हैं, पर उनका मर्म ज्ञानियों के हृदय में होता है। अतः यहाँ ज्ञानियों के सत्समागम की विशेष प्रेरणा दी गई है, उनकी सेवा करने की भी आज्ञा दी गई है ।

देखो, यहाँ आचार्यदेव ने जगत के जीवों का कितना वास्तविक चित्रण किया है कि वे एक तो स्वयं कुछ जानते नहीं हैं, दूसरे आत्मज्ञानी सत्पुरुषों की बात मानते नहीं हैं । ज्ञानी धर्मात्माओं की बात मानना तो बहुत दूर, उनकी बात ध्यान से सुनते भी नहीं हैं, अपितु उनका विरोध करते हैं । आचार्यदेव ने 'आत्मज्ञानीनामनुपासनात्' शब्द का प्रयोग किया है — जिसका सीधा-सादा अर्थ होता है कि आत्मज्ञपुरुषों की उपासना नहीं करने से एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा की प्राप्ति नहीं होती ।

आत्मोपलब्धि के पूर्व देशनालब्धि आवश्यक है । देशना की प्राप्ति आत्मज्ञानी धर्मात्माओं के सत्समागम से ही संभव है । यहाँ उपासना का अर्थ कोई पूजा-पाठ करना ही नहीं है, अपितु उनसे प्रीतिपूर्वक आत्मा की बात सुनना है, समझना है, क्योंकि यहाँ साफ-साफ लिखा है कि ज्ञानी धर्मात्माओं की उपासना नहीं करने से आत्मा की बात न कभी सुनी है, न आत्मा का परिचय प्राप्त किया है । इसका तो यही आशय हुआ कि गुरुमुख से आत्मा की बात सुनना, आत्मा का परिचय प्राप्त करना भी आत्मानुभव के लिए आवश्यक है ।

आत्मज्ञानी गुरुओं की सेवा का अर्थ मात्र उनके पैर दबाना नहीं है, अपितु उनकी उचित विनय के साथ, मर्यादा के साथ, उनसे आत्मा की बात सुनना-समझना ही है । यहाँ पर उन आत्मज्ञानी गुरुओं को लेना ही अपेक्षित है कि जो आत्मा की बात करते हों, स्वयं समझते हों, उनकी बात नहीं है, जो आत्मा का नाम सुनते ही उत्तेजित हो जाते हों।

आत्मा की बात का आशय भी एकत्व-विभक्त आत्मा की बात से है।

यहाँ रागी-द्वेषी विकारी आत्मा की बात नहीं, कर्मों से बधे ससारी आत्मा की बात भी नहीं, पर इनसे भिन्न शुद्ध-बुद्ध, निरंजन-निराकार एकत्व-विभक्त त्रिकाली ध्रुव निज भगवान आत्मा की बात है । इस त्रिकाली ध्रुव भगवान आत्मा मे अपनापन स्थापित करनेवाले, इसमे ही मगन ज्ञानी गुरुओं से एकत्व-विभक्त आत्मा की बात समझने की प्रेरणा इस गाथा मे दी गई है।

आचार्यदेव इसी एकत्व-विभक्त आत्मा को समझाने की प्रतिज्ञा आगामी गाथा मे कर रहे हैं ।

इसलिए शास्त्रों का ही सेवन करना

मेरे जितने दिन शास्त्राभ्यास मे जाते हैं, सो धन्य हैं तथा जो समय परमागम के अभ्यास बिना बीतता है, सो व्यर्थ जाता है । स्वाध्याय बिना शुभध्यान नहीं होता, पाप नहीं छूटता, कषाये मद नहीं होती, संसार, देह, भोगों से बैराग्य नहीं आता । समस्त व्यवहार की उज्ज्वलता एव परमार्थ का विचार आगम के सेवन करने से ही होते हैं ।

श्रुत के सेवन से जगत मे मान्यता होती है, उच्चता, उज्ज्वलता, आदर-सत्कार प्राप्त होता है । सम्यग्ज्ञान ही परमबाधव है, उत्कृष्ट धन है, परममित्र है, अविनाशी धन है । स्वदेश-परदेश मे, सुख-दुख मे, आपादा-सम्पदा मे परमशरणभूत सम्यग्ज्ञान ही है । स्वाधीन अविनाशी धन ज्ञान ही है, इसलिए शास्त्रों का ही सेवन करना।

अपनी आत्मा को नित्य ज्ञानदान करो, अपनी सन्तान को तथा शिष्यों को ज्ञानदान ही करो, करोडो रुपयों का दान भी ज्ञानदान के समान नहीं है । धन तो मद उत्पन्न करता है, विषयों मे उलझता है, दुर्ध्यान कराता है, संसाररूप अन्धे कुये में डुबोता है, इसलिए ज्ञानदान समान धनदान नहीं है । जो एक श्लोक, आधा श्लोक, एक पद, मात्रा का भी यदि नित्य अभ्यास करता है, तो वह शास्त्रार्थ का पारगामी हो जाता है । विद्या है, सो परमदेव है ।

जो माता-पिता शास्त्राभ्यास कराते हैं, वे करोडों का धन देते हैं — ऐसा जानना सम्यग्ज्ञान को देनेवाले जो गुरु हैं, उनके उपकार समान तीन लोक मे कोई उपकार नहीं है और जो ज्ञान को देनेवाले गुरु का उपकार नहीं मानता, उसके समान कृतघ्नी—पापी कोई नहीं है ।

यह जीव ज्ञान के अभ्यास बिना व्यवहार-परमार्थ दोनों में मूढ़ है, अज्ञानी है, इसलिए प्रवचनभक्ति ही परमकल्याण का कारण है । प्रवचन के सेवन बिना मनुष्य पशु समान है । —रत्नकरण्डश्रावकाचार, पृष्ठ २९१-२९२

समयसार गाथा ५

अब इस पौचवीं गाथा में आचार्यदेव एकत्व-विभक्त आत्मा का स्वरूप दिखाने की प्रतिज्ञा करते हैं और पाठकों से अनुरोध करते हैं कि तुम इसके माध्यम से निज भगवान् आत्मा का स्वरूप जानकर विशुद्ध आत्मकल्याण की भावना से स्वीकार करना । इससे तुम्हारा कल्याण अवश्य होगा ।

मूल गाथा इसप्रकार है .—

त एयत्तविहत्त दाएहं अप्पणो सविहवेण ।

जदि दाएज्ज पमाणं चुक्खेज्ज छलं ण घेत्तव्वं ॥५॥

(हरिगीत)

निज विभव से एकत्व ही दिखता रहा करना मनन ।

पर नहीं करना छल ग्रहण यदि हो कहीं कुछ स्थलन ॥५॥

मैं उस एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा को निज वैभव से दिखाता हूँ । यदि मैं दिखाऊँ तो प्रमाण करना, स्वीकार करना और यदि चूक जाऊँ तो छल ग्रहण नहीं करना ।

यहाँ आचार्यदेव कहते हैं कि मैं अपने सम्पूर्ण वैभव से आत्मा की बात समझाऊँगा और तुम अपने बुद्धिरूप वैभव से सम्पूर्ण शक्ति लगाकर इसे समझने का प्रयास करना । यदि मैं अपने प्रयास में सफल होऊँ और भगवान् आत्मा का स्वरूप स्पष्ट कर सकूँ तो तुम उसे अपने अनुभव से प्रमाणित करना, श्रद्धापूर्वक स्वीकार करना । यदि मैं चूक जाऊँ तो किसी भी प्रकार का छल ग्रहण नहीं करना ।

आचार्य अमृतचन्द्र की टीका के आधार पर लिखे गये भावार्थ में पण्डित जयचन्दजी छाबडा आचार्य कुन्दकुन्द के निजवैभव का स्वरूप स्पष्ट करते हुए लिखते हैं —

“आचार्य आगम के सेवन, युक्ति के अवलम्बन, पर और अपर गुरु के उपदेश और स्वसवेदन — इन चार प्रकार से उत्पन्न हुए अपने ज्ञानवैभव

से एकत्व-विभक्त शुद्ध आत्मा का स्वरूप दिखाते हैं । हे श्रोताओं । उसे अपने स्वसवेदन प्रत्यक्ष से प्रमाण करो, यदि कहीं किसी प्रकरण में भूल जाऊँ तो उतने से दोष को ग्रहण नहीं करना । कहने का आशय यह है कि यहाँ अपना अनुभव प्रधान है, उससे शुद्धस्वरूप का अनुभव करो ।”

यहाँ आचार्य कुन्दकुन्ददेव ने तो मात्र इतना ही कहा था कि मैं निजवैभव से एकत्व-विभक्त आत्मा की बात समझाऊँगा, पर आचार्य अमृतचन्द्रदेव यह भी स्पष्ट करते हैं कि आचार्य कुन्दकुन्द का वैभव क्या था, कैसा था और कैसे उत्पन्न हुआ था ?

जगत तो रुपया-पैसा और धूल-मिट्टी को ही वैभव मानता है । अतः वे स्पष्ट करते हैं कि उनका वैभव ज्ञानवैभव था, वह ज्ञानवैभव मुक्तिमार्ग के प्रतिपादन में पूर्णतः समर्थ था और उसका जन्म आगम के सेवन से हुआ था, युक्ति के अवलम्बन से हुआ था, परम्पराचार्य गुरुओं के उपदेश से हुआ था और आत्मा के अनुभव से हुआ था । तात्पर्य यह है कि उन्होंने जो बात कही है, वह काल्पनिक नहीं है, उसका आधार जिनागम है, भगवान् महावीर की दिव्यध्वनि है । जिनागम का गहरा अभ्यास करके ही उन्होंने यह बात जानी है, समझी है । अतः उनका यह समयसार ग्रन्थाधिराज भगवान् महावीर की दिव्यध्वनि का सार - द्वादशांग जिनवाणी का सार है ।

यह भगवान् आत्मा का प्रतिपादन जिनागम के अनुसार तो है ही, पर इसे मात्र पढ़कर नहीं लिखा गया है, पहले तर्क की कसौटी पर कसकर परखा गया है, युक्तियों के अवलम्बन से उसकी सच्चाई को गहराई से जाना गया है, इतना ही नहीं, भगवान् महावीर से लेकर आचार्य कुन्दकुन्द तक चली आई अविच्छिन्न आचार्य परम्परा से प्रमाणित किया गया है और उस भगवान् आत्मा का साक्षात् अनुभव भी किया गया है, तब जाकर उसका प्रतिपादन किया गया है ।

इसप्रकार आचार्य कुन्दकुन्द का ज्ञानवैभव जिनागम का अभ्यास कर, सद्गुरुओं के मुख से उसका मर्म सुनकर, तर्क की कसौटी पर कसकर और

अनुभव करके उत्पन्न हुआ है । इसी ज्ञानवैभव को आधार बनाकर वे यह समयसार ग्रन्थ लिख रहे हैं ।

यद्यपि उन्हें सीमन्धर परमात्मा के साक्षात् दर्शन करने और उनकी दिव्यध्वनि श्रवण करने का अवसर भी प्राप्त हुआ था, तथापि अमृतचन्द्र ने उसका उल्लेख न कर भगवान् महावीर की आचार्य परम्परा का उल्लेख करना ही उचित समझा । आचार्य अमृतचन्द्र ने इस गाथा की टीका लिखते समय अधिकतम विस्तार 'निजवैभव' शब्द की व्याख्या में ही दिया है । उनके द्वारा लिखित इस गाथा की टीका का मूल भाव इसप्रकार है —

“मेरे निजवैभव का जन्म लोक की समस्त वस्तुओं के प्रकाशक ‘स्यात्’ पद की मुद्रावाले शब्दब्रह्म (परमागम) की उपासना से हुआ है, समस्त विपक्षी अन्यवादियों द्वारा गृहीत एकान्तपक्ष के निराकरण में समर्थ अतिनिष्ठुष निर्बाध युक्तियों के अवलम्बन से हुआ है । निर्मल विज्ञानघन आत्मा में अन्तर्मग्न परमगुरु सर्वज्ञदेव, अपरगुरु गणधरादिक से लेकर हमारे गुरुपर्यन्त समस्त आचार्य परम्परा से प्रसाद के रूप में प्राप्त शुद्धात्मतत्त्व के उपदेशरूप अनुगृह से एव निरन्तर झरते हुए, स्वाद में आते हुए सुन्दर आनन्द की मुद्रा से युक्त स्वसवेदन से मेरे वैभव का जन्म हुआ है ।

इसप्रकार शब्दब्रह्म की उपासना से, निर्बाध युक्तियों के अवलम्बन से, गणधरादि आचार्य परम्परा के उपदेश से एव आत्मानुभव से जन्मे अपने सम्पूर्ण ज्ञानवैभव से मैं उस एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा को दिखाने के लिए कटिबद्ध हूँ, कृतसकल्प हूँ, इस व्यवसाय में मैं बद्ध हूँ, सन्नद्ध हूँ ।

यदि मैं भगवान् आत्मा को दिखा दूँ, अपने व्यवसाय में सफल हो जाऊँ तो तुम स्वयं के अनुभव प्रत्यक्ष से परीक्षा करके प्रमाण करना, स्वीकार करना और यदि कहीं स्थलित हो जाऊँ तो तुम्हें छल ग्रहण करने में जागृत नहीं रहना चाहिए ।”

यहाँ जो चूक जाने की बात कही है, वह भगवान् आत्मा के स्वरूप में चूकने की बात नहीं है, यह तो प्रतिपादन में भाषा में शब्दों के प्रयोग

आदि में चूकने की बात है । तत्त्वार्थसूत्र के अन्त में भी एक छन्द आता है, जिसमें इसप्रकार की चर्चा की गई है । वह छन्द इसप्रकार है :—

अक्षरमात्रपदस्वरहीन व्यंजनसधिविवर्जितरेफ ।

साधुभिस्तत्र मम क्षमितव्य को न विमुह्यति शास्त्रसमुद्रे ॥

अक्षर, मात्रा, पद, स्वर, व्यंजन, सन्धि, रेफ आदि के सन्दर्भ में ही भूल की सम्भावना उक्त छन्द में व्यक्त की है और उसी के लिए क्षमा याचना भी की है, क्योंकि शास्त्र तो समुद्र के समान अपार है, उनमें तो बड़ो-बड़ों से भी भूल हो सकती है ।

छहदाला में भी इसीप्रकार का भाव व्यक्त किया गया है —

लघु धी तथा प्रमाद तै शब्द अर्थ की भूल ।

सुधी सुधार पदो सदा जो पावो भवकूल ॥

उक्त छन्द में भी शब्द और अर्थ की भूल स्वीकार की गई है, भाव की नहीं, क्योंकि ज्ञानी धर्मात्माओं से भाव में तो भूल हो ही नहीं सकती है ।

भाव के प्रति पूर्णतः आप्रवस्त होने पर भी आचार्यदेव, ज्ञानी धर्मात्माजन, शब्दादि के सन्दर्भ में हुई भूल को स्वीकार करने में सकोच नहीं करते, क्षमा याचना करने में भी सकोच नहीं करते, यह उनकी महानता है । इसका अर्थ यह नहीं है कि भूल होगी ही, यहाँ तो मात्र सम्भावना के आधार पर क्षमा याचना की गई है । इसमें से ऐसा अर्थ निकालना कि इसमें अवश्य कोई गलती होगी, क्योंकि आचार्यदेव स्वयं स्वीकार कर रहे हैं— यह हमारी बुद्धि का अजीर्ण ही होगा । यदि चूक जाऊँ तो इस वाक्य से ही स्पष्ट है कि बात मात्र सम्भावना की है । चूक होगी ही — ऐसी बात बिल्कुल नहीं है ।

कुछ लोग ऐसी बातें भी करते हैं कि देखो। आचार्यदेव हमसे क्षमा याचना कर रहे हैं । अरे भाई। आचार्यदेव हमसे क्षमायाचना करें — यह हमारा सौभाग्य नहीं, दुर्भाग्य है । अरे आचार्यदेव तो तुम्हें सावधान कर रहे हैं कि जिससे तुमसे समझने में कोई भूल न हो जावे । आजकल कुछ

लोग आचार्यों की भूल निकालने में ही सावधान हैं और अपने को बड़ा विद्वान मान रहे हैं ।

यहाँ तो आचार्यदेव हल्की-सी डाट पिला रहे हैं कि कहीं कोई अक्षर मात्रा आदि में चूक हो जावे तो छल ग्रहण नहीं करना, भाव को समझने का प्रयास करना । अरे, भाई । साफ-साफ ही तो लिखा है कि छल ग्रहण करने में जागृत नहीं रहना ।

इसी प्रकरण में आचार्य जयसेन तो यहाँ तक लिखते हैं कि दुर्जनों के समान छल ग्रहण न करना ।^१

उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी का अभिप्राय भी द्रष्टव्य है —

“अनुभव में तो चूक नहीं है, परन्तु भाषा में, छन्द में या व्याकरण में कहीं कुछ कम-बढ़ आ जाय तो छल ग्रहण कर अर्थ का अनर्थ मत कर बैठना । हम जो कहना चाहते हैं, उस भाव को ध्यान में रखकर सही अर्थ, भाव ग्रहण करना, शब्दों को नहीं पकड़ना । वस्तु के निर्णय करने में अनुभव प्रधान है, उससे भगवान् पूर्णानन्द का नाथ स्वसवेदन में आता है । इस रीति से तू प्रमाण करना ।”^२

यहाँ एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि आचार्यदेव के वैभव की उत्पत्ति में तो आगम के सेवन, युक्ति के अवलम्बन, परम्पराचार्य गुरु के उपदेश और आत्मा के अनुभव— इन चार बातों को लिया है, पर श्रोताओं से ‘अनुभव से प्रमाण करना’ — मात्र यही कहा गया है । ऐसा नहीं कहा कि हे पाठको। तुम भी हमारी इस बात को आगम से मिलान कर, तर्क की कसौटी पर कसकर, परम्पराचार्यों से समझकर प्रमाणित करना ।

उक्त तीन बातें तो हो ही गई हैं, क्योंकि यहाँ आगम के आधार पर ही तो बात कही जा रही है, युक्तियाँ भी भरपूर दी ही जावेगी और आचार्य

१ यदि च्युतो भवामि तर्हि छलं न ग्राह्यं दुर्जनवदिति ।

२ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी), भाग १, पृष्ठ ७९

परम्परा से आगत भी बात है ही, बस शिष्य को तो अब मात्र अनुभव से मिलान करना है, प्रमाणित करना है, अनुभव ही करना है ।

यदि वह समयसार की बात को अन्य आगमो से मिलान करने बैठे, दूसरो से पूछने जाये कि यह सत्य है या असत्य तो समय तो खराब होगा ही, साथ ही यह क्रिया समयसार ग्रन्थाधिराज पर शका करने जैसी भी होगी। अत आत्मार्थियो को तो एकत्व-विभक्त भगवान आत्मा का स्वरूप जो आचार्य बता रहे है, उसके आधार पर अन्तरोन्मुख होकर मात्र अनुभव ही करना है, अनुभव से ही प्रमाणित करना है । शेष तीनों बाते तो समयसार के स्वाध्याय से सहज ही सम्पन्न हो जावेगी ।

आचार्यदेव ने तीन बातों को तो अत्यन्त सुलभ कर दिया है । अरे भाई। यदि पेट भरना है तो उसके लिए कमाना होगा, भोज्य-पदार्थ बाजार से लाना होगा, उसे बनाना होगा, खाना होगा, चबाना होगा और फिर निगलना भी होगा । इतना तो करना ही होगा, उसके बाद तो भोजन स्वयंचालित प्रक्रिया में चढ़ जावेगा ।

हाँ, यह तो हो सकता है कि कमाकर कोई दूसरा दे दे, अन्य कोई भोज्य-सामग्री बाजार से ला भी सकता है, बना भी सकता है, खिला भी सकता है, कदाचित् चबाने के स्थान पर कूटकर पीसकर भी दे सकता है, पर निगलना तो स्वयं को ही होगा । तुम्हारे भोजन को कोई और निगल तो नहीं सकता । यदि वह निगलेगा तो भोजन उसके पेट में जायेगा, तुम्हारे में नहीं, उससे उसकी भूख मिटेगी, तुम्हारी नहीं ।

यहाँ और सब काम तो आचार्यदेव ने कर ही दिये हैं, पर अनुभव करना तो निगलने के समान है, उसे तो तुम्हें ही करना होगा । जिसप्रकार दूसरे का निगला हुआ भोजन तुम्हें पोषण नहीं दे सकता, उसीप्रकार दूसरे का अनुभव तुम्हारे काम नहीं आयेगा । आत्मा का अनुभव तो तुम्हें ही करना होगा, तभी तुम्हारा कल्याण होगा । इसलिए आचार्यदेव कहते हैं कि अनुभव से प्रमाण करना ।

प्रश्न — जब आचार्य कुन्दकुन्द को सीमन्धर परमात्मा के दर्शनो का साक्षात् लाभ प्राप्त हुआ था और उनकी दिव्यध्वनि श्रवण का लाभ भी मिला था तो फिर उनकी देशना को आचार्य अमृतचन्द्रदेव ने भगवान महावीर की आचार्य परम्परा से क्यों जोड़ा ? कुन्दकुन्द की वाणी को सीमन्धर परमात्मा की वाणी से जोड़कर बात करने से उनकी वाणी में विशेष प्रामाणिकता आती, जिससे लोगो को उनकी वाणी का अध्ययन करने में विशेष रस आता, विशेष उत्साह रहता, विशेष प्रेरणा प्राप्त होती ।

उत्तर — ऊपर-ऊपर से सोचने पर तो ऐसा ही लगता है, पर गभीरता से विचार करने पर आचार्य अमृतचन्द्र का यह प्रयोग अत्यन्त विवेक-सम्मत प्रतीत होता है । कुन्दकुन्द वाणी को सीमन्धर परमात्मा से जोड़ने पर अनेक प्रश्न खड़े हो जाते ।

सर्वप्रथम तो यही कहा जाने लगता कि इसका क्या प्रमाण है कि उन्हें सीमन्धर परमात्मा की दिव्यध्वनि के श्रवण का अवसर प्राप्त हुआ था । ठोस प्रमाण के अभाव में उनकी वाणी पर ही प्रश्न चिन्ह लग जाता ।

यदि किसी तरह यह प्रमाणित भी कर दिया जाता तो फिर यह प्रश्न खड़ा होता कि कौन-कौन से ग्रन्थ उसके पहले लिखे गये और कौन-कौन से बाद में ? जो पहले लिखे गये थे, उनकी प्रामाणिकता का आधार क्या होता ? यह सिद्ध करना भी आसान नहीं है कि सभी ग्रन्थ बाद में लिखे गये हैं ।

जिन आचार्यों को सीमन्धर परमात्मा की वाणी सुनने का अवसर प्राप्त नहीं हुआ है, उनकी वाणी की प्रामाणिकता पर भी प्रश्न चिन्ह लगाया जाने लगता । लोगो को ऐसा प्रतीत होने लगता कि जिन्होंने सीमन्धर परमात्मा की वाणी सुनी है, उनकी वाणी अपेक्षाकृत अधिक प्रामाणिक है, जबकि ऐसा कोई भेद जिनागम में है ही नहीं और होना भी नहीं चाहिए ।

सीमन्धर परमात्मा के दर्शन एवं उनकी वाणी का लाभ मिलना महान सौभाग्य की बात है, पर उसमें आचार्य कुन्दकुन्द को कुछ नया ज्ञान प्राप्त

हुआ था — ऐसी कोई बात नहीं है, क्योंकि सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान तो उन्हें पहले से था ही, छठवे-सातवें गुणस्थान की भूमिका के योग्य सम्यक्चारित्र भी था । सीमन्धर परमात्मा के दर्शनों के बाद भी इससे अधिक कुछ नहीं हुआ था ।

भावलिगी सच्चे मुनिराजों की यह मर्यादा आगम में बताई गई है कि वे प्रत्येक अन्तर्मुहूर्त में सातवे गुणस्थान में जाते ही हैं, अप्रमत्त अवस्था को प्राप्त करते ही हैं, आत्मानुभव करते ही हैं, शुद्धोपयोग में जाते ही हैं ।

पचमकाल में इससे आगे जाना संभव ही नहीं है। अतः यह सुनिश्चित है कि आचार्य कुन्दकुन्द ने सीमन्धर परमात्मा के दर्शनो के पूर्व ही उस चरमबिन्दु को स्पर्श कर लिया था, जिस पर पहुँचना पचमकाल में संभव था ।

यद्यपि यह बात पूर्णतः सत्य है कि आचार्य कुन्दकुन्द को सीमन्धर परमात्मा के दर्शनो का लाभ प्राप्त हुआ था, उनकी दिव्यवाणी श्रवण करने का लाभ भी प्राप्त हुआ था, तथापि यदि कोई इसमें शंका करे तो करो, पर इसमें तो शंका करने को कोई स्थान ही नहीं है कि उन्हें हर अन्तर्मुहूर्त में निज भगवान् आत्मा के दर्शनो का लाभ प्राप्त होता था, क्योंकि सभी भावलिगी मुनिराजो को आचार्यों को इसप्रकार का लाभ प्राप्त होता ही है । यही कारण कि उनकी वाणी आत्मानुभव से प्रसूत होती है और उसे आगम और आगमपाठी पूर्वाचार्यपरम्परा का पृष्ठबल प्राप्त रहता है तथा वह वाणी तर्क की तुला पर नपी-तुली होती है ।

इस समयसार ग्रन्थाधिराज में आचार्य कुन्दकुन्द जिस शुद्धात्म वस्तु का प्रतिपादन करने जा रहे हैं, उसका अनुभव वे प्रत्येक अन्तर्मुहूर्त में करते थे, उसका रसास्वाद वे प्रत्येक अन्तर्मुहूर्त में लेते थे, अतः उनकी यह वाणी आत्मानुभव से प्रसूत है । मानो वे हर अन्तर्मुहूर्त में आत्मा को देख-देख कर ही उसका स्वरूप इसमें लिखते रहे हैं ।

शुद्धात्मा के प्रतिपादन के अतिरिक्त जो भी जिनागम में आता है, उसे तो सुनकर-पढ़कर ही लिखा जाता है, छद्मस्थों द्वारा पुराण-पुरुषों और त्रिलोकादि का वर्णन तो सुनकर या पढ़कर ही जाना जाता है, उनका अनुभव तो संभव है ही नहीं, उन्हें तर्क की कसौटी पर कसना भी संभव नहीं है, क्योंकि वे वस्तुमें काल व क्षेत्र से दूरवर्ती हैं, पर आत्मा तो सदा और सर्वत्र हमारे पास ही है, पास ही क्या, हम स्वयं आत्मा ही तो हैं। यही कारण है कि आत्मा का अनुभव संभव होता है।

अतः समयसार के प्रतिपादन को अन्य पुराणादि व त्रिलोकादि के प्रतिपादन के समान मात्र सुनी-सुनाई बात नहीं समझना चाहिए। यह तो आचार्यदेव के अनुभव से निकली हुई बात है और हमें भी इसे अनुभव से ही प्रमाण करना है। पुराणादि और त्रिलोकादि की बात को तो अनुभव से प्रमाण करना संभव है ही नहीं, आत्मा असंख्यप्रदेशी है, अनन्तगुण वाला है — यह जानना भी अनुभव से संभव नहीं है, क्योंकि अनुभव में प्रदेश प्रत्यक्ष नहीं होते, अनन्तगुण भी गिनने में नहीं आते। अतः इन्हें तो आगम प्रमाण के आधार पर स्वीकार करना ही यथेष्ट है, पर्याप्त है, पर आत्मा का अनुभव तो किया ही जा सकता है, अतः आचार्यदेव का यह आदेश उचित ही है कि तुम इसे अनुभव से प्रमाण करना, अनुभव करके प्रमाण करना, इसका अनुभव करना, तुम्हारा कल्याण इसी में है।

इसप्रकार इस गाथा में शुद्धात्मा के प्रतिपादन की प्रतिज्ञा करके अब आचार्यदेव मूल विषयवस्तु के प्रतिपादन में सलग्न होते हैं। •

धर्मपिता सर्वज्ञ परमात्मा के विरह में एक जिनवाणी माता ही शरण है। उसकी उपेक्षा हमें अनाथ बना देगी। आज तो उसकी उपासना ही मानो जिनभक्ति, गुरुभक्ति और श्रुतभक्ति है। उपादान के रूप में निजात्मा और निमित्त के रूप में जिनवाणी ही आज हमारा सर्वस्व है। निश्चय से जो कुछ भी हमारे पास है, उसे निजात्मा में और व्यवहार से जो कुछ भी बुद्धि, बल, समय और धन आदि हमारे पास हैं, उन्हें जिनवाणी माता की उपासना, अध्ययन, मनन, चिन्तन, संरक्षण, प्रकाशन, प्रचार व प्रसार में ही लगा देने में इस मानवजीवन एवं जैनकुल में उत्पन्न होने की सार्थकता है।

— परमभावप्रकाशक नयचक्र, पृष्ठ १८४

समयसार गाथा ६

पौंचवीं गाथा मे एकत्व-विभक्त भगवान आत्मा के दिखाने की प्रतिज्ञा की गई थी । अतः अब इस छठवीं गाथा मे उस एकत्व-विभक्त भगवान आत्मा का स्वरूप बताते हैं, और यह भी बताते हैं कि उसे शुद्ध किसप्रकार कहा जाता है । 'वह शुद्धात्मा कौन है ?' — इस प्रश्न के उत्तरस्वरूप ही इस गाथा का उदय हुआ है ।

ण वि होदि अप्पमत्तो ण पमत्तो जाणगो दु जो भावो ।
एवं भणति सुद्ध णादो जो सो दु सो चेव ॥६॥

(हरिगीत)

न अप्रमत्त है न प्रमत्त है बस एक ज्ञायकभाव है ।

इस भौति कहते शुद्ध पर जो ज्ञात वह तो वही है ॥६॥

जो एक ज्ञायकभाव है, वह अप्रमत्त भी नहीं है और प्रमत्त भी नहीं है, इसप्रकार उसे शुद्ध कहते हैं और जो ज्ञायकरूप से ज्ञात हुआ, वह तो वही है, अन्य कोई नहीं ।

आचार्य जयसेन की टीका मे इस गाथा मे पाठ भेद पाया जाता है । 'सुद्ध' के स्थान पर 'सुद्धा' शब्द है और 'णादो' के स्थान पर 'णादा' शब्द है । इसप्रकार उनके अनुसार इस गाथा का अर्थ इसप्रकार होता है —

“जो एक ज्ञायकभावरूप शुद्धात्मा है, वह अप्रमत्त भी नहीं है और प्रमत्त भी नहीं है — ऐसा शुद्धनय के जाननेवाले महापुरुष कहते हैं । उसे चाहे ज्ञायक कहो या शुद्ध कहो एक ही बात है, बस वह तो वही है, ज्ञाता ही है ।”

यहाँ ही यह भी कहा गया है कि 'प्रमत्त' शब्द से आरंभिक छह गुणस्थान ग्रहण करना और 'अप्रमत्त' शब्द से अन्त के आठ गुणस्थान लेना चाहिए । इसप्रकार यहाँ ज्ञायकभावरूप भगवान आत्मा को गुणस्थानातीत कहकर शुद्ध कहा गया है ।

आचार्य अमृतचन्द्र ने इस गाथा की जो टीका लिखी है, वह अत्यन्त गभीर है, जो गहराई से मथन करने की अपेक्षा रखती है । पण्डित जयचन्द्रजी छाबडा के अनुसार उसका अर्थ और भावार्थ इसप्रकार है -

“जो स्वयं अपने से ही सिद्ध होने से (किसी से उत्पन्न हुआ न होने से) अनादि सत्तारूप है, कभी विनाश को प्राप्त न होने से अनन्त है, नित्य उद्योतरूप होने से क्षणिक नहीं है और स्पष्ट प्रकाशमान ज्योति है, ऐसा जो ज्ञायक एक ‘भाव’ है, वह ससार की अवस्था में अनादि बध्नपर्याय की निरूपणा से (अपेक्षा से) क्षीर-नीर की भांति कर्मपुद्गलो के साथ एकरूप होने पर भी, द्रव्य के स्वभाव की अपेक्षा से देखा जाय तो दुरन्त कषायचक्र के उदय की (कषायसमूह के अपार उदयो की) विचित्रता के वश से प्रवर्तमान पुण्य-पाप को उत्पन्न करनेवाले समस्त अनेकरूप शुभाशुभ भाव, उनके स्वभावरूप परिणमित नहीं होता (ज्ञायकभाव से जडभावरूप नहीं होता), इसलिए वह प्रमत्त भी नहीं है और अप्रमत्त भी नहीं है, वही समस्त अन्य द्रव्यों के भावों से भिन्नरूप से उपासित होता हुआ ‘शुद्ध’ कहलाता है ।

और जैसे दाह्य (जलने योग्य पदार्थ) के आकार होने से अग्नि को दहन कहते हैं, तथापि उसके दाह्यकृत अशुद्धता नहीं होती, उसीप्रकार ज्ञेयाकार होने से उस ‘भाव’ के ज्ञायकता प्रसिद्ध है, तथापि उसके ज्ञेयकृत अशुद्धता नहीं है, क्योंकि ज्ञेयाकार अवस्था में जो ज्ञायकरूप से ज्ञात हुआ, वह स्वरूपप्रकाशन की (स्वरूप को जानने की) अवस्था में भी, दीपक की भांति, कर्त्ता-कर्म का अनन्यत्व (एकता) होने से ज्ञायक ही है — स्वयं जाननेवाला है, इसलिए स्वयं कर्त्ता और अपने को जाना इसलिए स्वयं ही कर्म है । (जैसे दीपक घट-पटादि को प्रकाशित करने की अवस्था में भी दीपक है और अपने को—अपनी ज्योतिरूप शिखा को प्रकाशित करने की अवस्था में भी दीपक ही है, अन्य कुछ नहीं, उसीप्रकार ज्ञायक का समझना चाहिए।)

भावार्थ :— अशुद्धता परद्रव्य के सयोग से आती है । उसमें मूलद्रव्य तो अन्य द्रव्यरूप नहीं होता, मात्र परद्रव्य के निमित्त से अवस्था मलिन

हो जाती है। द्रव्यदृष्टि से तो द्रव्य जो है वही है और पर्याय (अवस्था) दृष्टि से देखा जाये तो मलिन ही दिखाई देता है । इसीप्रकार आत्मा का स्वभाव ज्ञायकत्वमात्र है; और उसकी अवस्था पुद्गलकर्म के निमित्त से रागादिरूप मलिन है, वह पर्याय है । पर्यायदृष्टि से देखा जाये तो वह मलिन ही दिखाई देता है और द्रव्यदृष्टि से देखा जाय तो ज्ञायकत्व तो ज्ञायकत्व ही है, वह कही जडत्व नहीं हुआ। यहाँ द्रव्यदृष्टि को प्रधान करके कहा है । जो प्रमत्त-अप्रमत्त के भेद हैं, वे परद्रव्य की सयोगजनित पर्यायें हैं। यह अशुद्धता द्रव्यदृष्टि में गौण है, व्यवहार है, अभूतार्थ है, असत्यार्थ है, उपचार है । द्रव्यदृष्टि शुद्ध है, अभेद है, निश्चय है, भूतार्थ है, सत्यार्थ है, परमार्थ है । इसलिए आत्मा ज्ञायक ही है, उसमें भेद नहीं है, इसलिए वह प्रमत्त-अप्रमत्त नहीं है । 'ज्ञायक' नाम भी उसे ज्ञेय को जानने से दिया जाता है, क्योंकि ज्ञेय का प्रतिबिम्ब जब झलकता है, तब ज्ञान में वैसा ही अनुभव होता है । तथापि उसे ज्ञेयकृत अशुद्धता नहीं है, क्योंकि जैसा ज्ञेय ज्ञान में प्रतिभासित हुआ वैसा ज्ञायक का ही अनुभव करने पर ज्ञायक ही है । 'यह जो मैं जाननेवाला हूँ सो मैं ही हूँ, अन्य कोई नहीं' — ऐसा अपने को अपना अभेदरूप अनुभव हुआ, तब इस जाननेरूप क्रिया का कर्त्ता स्वयं ही है, और जिसे जाना वह कर्म भी स्वयं ही है । ऐसा एक ज्ञायकत्व मात्र स्वयं शुद्ध है । — यह शुद्धनय का विषय है । अन्य जो परसयोगजनित भेद हैं, वे सब भेदरूप अशुद्धद्रव्यार्थिकनय के विषय हैं । अशुद्धद्रव्यार्थिकनय भी शुद्धद्रव्य की दृष्टि में पर्यायार्थिक ही है, इसलिए व्यवहारनय ही है ऐसा आशय समझना चाहिए ।

यहाँ यह भी जानना चाहिए कि जिनमत का कथन स्याद्वादरूप है, इसलिए अशुद्धनय को सर्वथा असत्यार्थ न माना जाए, क्योंकि स्याद्वाद प्रमाण से शुद्धता और अशुद्धता — दोनों वस्तु के धर्म हैं और वस्तुधर्म वस्तु का सत्त्व है, अन्तर मात्र इतना ही है कि अशुद्धता परद्रव्य के सयोग से होती है ।

अशुद्धनय को यहाँ हेय कहा है, क्योंकि अशुद्धनय का विषय संसार है और संसार में आत्मा क्लेश भोगता है, जब स्वयं परद्रव्य से भिन्न होता है, तब संसार छूटता है और क्लेश दूर होता है । इसप्रकार दुःख मिटाने के लिये शुद्धनय का उपदेश प्रधान है । अशुद्धनय को असत्यार्थ कहने से यह न समझना चाहिए कि आकाश के फूल की भौति वह वस्तुधर्म सर्वथा ही नहीं है, ऐसा सर्वथा एकान्त समझने से मिथ्यात्व होता है, इसलिए स्याद्वाद की शरण लेकर शुद्धनय का आलम्बन लेना चाहिए । स्वरूप की प्राप्ति होने के बाद शुद्धनय का भी आलम्बन नहीं रहता । जो वस्तुस्वरूप है, वह है — यह प्रमाणदृष्टि है। इसका फल वीतरागता है । इसप्रकार निश्चय करना योग्य है।

यहाँ, (ज्ञायकभाव) प्रमत्त-अप्रमत्त नहीं है—ऐसा कहा है । वह गुणस्थानों की परिपाटी में छूटते गुणस्थान तक प्रमत्त और सातवें से लेकर अप्रमत्त कहलाता है। किन्तु यह सब गुणस्थान अशुद्धनय की कथनी में हैं, शुद्धनय से तो आत्मा ज्ञायक ही है ।”

इस गाथा में दृष्टि के विषय को स्पष्ट किया जा रहा है। तात्पर्य यह है कि जिस आत्मा में अपनापन स्थापित करने का नाम सम्यग्दर्शन है, जिस आत्मा का ध्यान करने से केवलज्ञान की प्राप्ति होती है, और जिस आत्मा के जानने का नाम परमशुद्धनिश्चयनय है तथा जो आत्मा परमपारिणामिकभावरूप है, उस भगवान् आत्मा का स्वरूप ही यहाँ स्पष्ट किया जा रहा है । उसी भगवान् आत्मा को इस गाथा में ज्ञायकभाव नाम से संबोधित किया गया है ।

परमपारिणामिकभावरूप होने पर भी यहाँ उसे पारिणामिकभाव न कहकर ज्ञायकभाव ही कहा है, क्योंकि पारिणामिकभाव तो सभी द्रव्यों में समानरूप से पाया जाता है, पर ज्ञायकभाव आत्मा का असाधारण भाव है ।

यह ज्ञायकभाव वही है जिसे पिछली गाथाओं में एकत्व-विभक्त भगवान् आत्मा कहा गया है । अब यहाँ यह कहा जा रहा है कि वह एकत्व-विभक्त

ज्ञायकभाव प्रमत्त भी नहीं है और अप्रमत्त भी नहीं है, वह तो प्रमत्त और अप्रमत्त से परे गुणस्थानातीत है ।

यद्यपि सिद्ध भी गुणस्थानातीत हैं, तथापि यहाँ सिद्धपर्याय की बात नहीं है; यहाँ तो गुणस्थानों में रहते हुए भी जो ज्ञायकभाव गुणस्थानरूप नहीं होता, उसकी बात है । यह ज्ञायकभाव न सिद्ध है और न संसारी है, यह तो संसारी और सिद्ध — दोनों अवस्थाओं में समानरूप से गुणस्थानातीत है । इसमें न गुणस्थानरूप अवस्था है और न गुणस्थानों के अभावरूप अवस्था है, यह अवस्थारूप है ही नहीं, यह तो त्रिकाली ध्रुवस्वभावरूप भाव है । यह पर्यायस्वभाव की बात नहीं है, द्रव्यस्वभाव की बात है ।

यह उस ज्ञायकभावरूप द्रव्यस्वभाव की बात है जो अनादि-अनन्त, नित्य उद्योतरूप है । यह स्वयसिद्ध है, किसी से उत्पन्न नहीं हुआ है, अतः अनादि सत्तास्वरूप है, इसका कभी नाश नहीं होगा, अतः अनन्त है, क्षण-क्षण में विनाश को प्राप्त नहीं होता, इसलिए नित्य उद्योतरूप है, और ज्ञानियों के नित्य अनुभव में आता है, गुप्त नहीं है, प्रगट है, अतः प्रकाशमानज्योति है ।

ऐसा यह भगवान् आत्मा मैं स्वयं ही हूँ । यह किसी अन्य की बात नहीं है, अपने ही आत्मा की बात है, अपने ही आत्मस्वभाव की बात है । प्रमत्त और अप्रमत्त दशाओं से पार यह त्रिकाली ध्रुव ज्ञायकभाव मैं ही हूँ, इसमें ही अपनापन स्थापित होने का नाम सम्यग्दर्शन है, अतः यही दृष्टि का विषय है । यही ध्यान का ध्येय है, इसमें ही लीन होने का नाम ध्यान है, इसमें ही लगातार अन्तर्मुहूर्त तक लीन रहने से केवलज्ञान और अनन्त अतीन्द्रिय आनन्द की प्राप्ति होती है । मुक्तिमार्ग का मूल आधार यही ज्ञायकभाव है, अतः यही एकमात्र परम-उपादेय है ।

अब यह स्पष्ट करते हैं कि यह ज्ञायकभाव प्रमत्त और अप्रमत्त क्यों नहीं है ? तात्पर्य यह है कि 'ज्ञायकभाव प्रमत्त और अप्रमत्त नहीं है' — इस कथन की विवक्षा क्या है ?

यद्यपि अनादि बन्धपर्याय की अपेक्षा यह ज्ञायकभाव ससार अवस्था में पुद्गलकर्मों के साथ दूध-पानी की तरह एकमेक हो रहा है, तथापि जब द्रव्यस्वभाव की अपेक्षा से देखते हैं तो शुभाशुभभावों के स्वभावरूप परिणमित नहीं होने से प्रमत्त भी नहीं है और अप्रमत्त भी नहीं है ।

ज्ञानावरणादि पुद्गलकर्म और उनके उदय में होनेवाले शरीरादि सयोगों के साथ ज्ञायकभाव का सबध दूध और पानी की तरह है । यह कहकर दोनों के सबध का स्वरूप स्पष्ट किया गया है । तात्पर्य यह है कि आत्मा और कर्मों का सबध न तो ज्ञान और आत्मा के समान तादात्म्यसंबधरूप ही है और न एक बर्तन में एकसाथ रखे हुए गेहूँओं और ककणों के समान एकदम औपचारिक ही है, अपितु वे दोनों एक न होकर भी दूध और पानी के समान एकमेक अवश्य हो रहे हैं । ककण और गेहूँ तो एकदम पृथक्-पृथक् ही है, उनका तो परस्पर मात्र इतना ही सबध है कि वे एक बर्तन में एकसाथ रखे हुए हैं, पर दूध-पानी की स्थिति ऐसी नहीं है, वे पूर्णतः एकक्षेत्रावगाह हो गये हैं, फिर भी है तो पृथक्-पृथक् ही । गेहूँ और ककणों का तो क्षेत्र भी अलग-अलग है, पर दूध और पानी आकाश के एकक्षेत्र में ही एकसाथ रह रहे हैं । यद्यपि आत्मा और कर्म दूध-पानी की तरह एकक्षेत्रावगाही होकर भी पृथक्-पृथक् ही है, तथापि बन्धपर्याय की ओर से देखने पर उन्हें एकरूप ही कहते हैं ।

जिनका अन्त अत्यन्त कठिन है, ऐसी विभिन्न प्रकार की कषायों के उदय के वश होकर, पुण्य-पाप को उत्पन्न करनेवाले जो अनेकप्रकार के शुभाशुभभाव होते हैं, उनके स्वभावरूप यह भगवान् आत्मा परिणमित नहीं होता, इसकारण वह प्रमत्त भी नहीं है और अप्रमत्त भी नहीं है । यह द्रव्यस्वभाव की बात है ।

शुभाशुभभाव के स्वभावरूप परिणमित होना एकप्रकार से जडरूप परिणमित होना ही है, क्योंकि यह परिणमन जडकर्म के उदय के वश होता है । जिसप्रकार मालिक की आज्ञा से मृत्यु द्वारा किए गये कार्य को मालिक

का ही कार्य कहा जाता है; उसीप्रकार जिसके वश जो परिणमन होता है, उस परिणमन को उसी का कहा जाता है । अतः जडकर्म के उदय के वश से हुए शुभाशुभभावों को जडरूप ही कहा जाता है । समयसार गाथा ७२ की आत्मख्याति टीका में भी शुभाशुभरूप विभावभावों को जडस्वभावी कहा गया है । यह ज्ञायकभाव उन शुभाशुभभावोरूप परिणमित नहीं होता, इसीकारण वह प्रमत्त भी नहीं है और अप्रमत्त भी नहीं है ।

जडकर्म के वश का अर्थ यह नहीं समझना कि जडकर्म उसे बलात् अपने वश में करता है, अपितु यह जीव स्वयं अपनी कमजोरी के कारण, पर्यायगत योग्यता के कारण उनके वश होता है । यह एक स्वतंत्र प्रकरण है और विशेष स्पष्टीकरण के लिए गहरे मथन की अपेक्षा रखता है । यहाँ इसका विस्तार अभीष्ट नहीं है । आगे यथास्थान इस पर विशेष प्रकाश डाला जावेगा ।

ध्यान देने योग्य बात यह है कि यहाँ ऐसा नहीं कहा कि अशुभभावरूप परिणमित नहीं होने से प्रमत्त नहीं है और शुभभावरूप परिणमित नहीं होने से अप्रमत्त नहीं है, अपितु ऐसा कहा है कि शुभाशुभभावरूप परिणमित न होने से प्रमत्त भी नहीं है और अप्रमत्त भी नहीं है, क्योंकि शुभ और अशुभ दोनों ही भाव प्रमत्तभाव हैं और उनके अभाव में होनेवाले निर्मलभाव—शुद्धभाव अप्रमत्तभाव हैं । ज्ञायकभाव न तो मलिनभावोरूप ही है और न पर्यायगत निर्मलभावोरूप ही है, क्योंकि वह परिणमनरूप ही नहीं है, वह तो अपरिणामी तत्त्व हैं ।

वह अपरिणामी ज्ञायकभाव अन्य द्रव्यों और उनके भावों से भिन्न उपासित होता हुआ शुद्ध कहलाता है ।

परपदार्थों और उनके भावों से भिन्न होने के कारण यद्यपि यह ज्ञायकभाव सदा शुद्ध ही है, तथापि जबतक यह ज्ञायकभाव अपने श्रद्धा-ज्ञान-चारित्र्य का विषय नहीं बनता, अनुभूति में नहीं आता, तबतक उसके शुद्ध होने का लाभ पर्याय में प्राप्त नहीं होता, आत्मा में अतीन्द्रिय आनन्द की कणिका

नहीं जगती, मिथ्यात्व ग्रंथि का भेद नहीं होता । अतः यह कहा गया है कि वह परभावो से भिन्न उपासित होता हुआ शुद्ध कहलाता है ।

आध्यात्मिकसत्पुरुष श्रीकानजीस्वामी इस विषय को इसप्रकार स्पष्ट किया करते थे —

“परद्रव्यो और उनके भावो से भिन्न भगवान् आत्मा शुद्ध तो है, पर किसको? जिसने जाना, उसको । आत्मा का अनुभव किए बिना ही जो ऐसे ही शुद्ध-शुद्ध कहा करे, उसे ज्ञायकभाव के शुद्ध होने का लाभ प्राप्त नहीं होता । ज्ञायकभाव तो सदा शुद्ध ही है, परन्तु पर्याय में शुद्धता उसके अनुभव से ही आती है ।”

इसप्रकार गाथा के आरम्भिक तीन पदों का भाव यह सुनिश्चित हुआ कि यह ज्ञायकभाव प्रमत्त-अप्रमत्त नहीं है, गुणस्थानातीत है, परद्रव्य और उनके भावों से सर्वथा भिन्न है, पर के साथ इसका कोई भी सबध नहीं है, इसीकारण वह पर से भिन्न अनुभव में आता हुआ शुद्ध कहलाता है ।

यहाँ पर से भिन्नता को शुद्धि कहा है, अतः पर के साथ किसी भी प्रकार के सबध को अशुद्धि कहना अनुचित नहीं है । अब प्रश्न यह उपस्थित होता है कि जब ज्ञान ज्ञेयाकार परिणमित होता है तो ज्ञेयो के साथ ज्ञायक का ज्ञेय-ज्ञायक सबध भी हो ही गया । परज्ञेयो के साथ सबध सिद्ध हो जाने पर ज्ञायक को अशुद्धता का प्रसंग भी उपस्थित होगा ही । ऐसी स्थिति में उसे शुद्ध कैसे कहा जा सकता है ?

इसी प्रश्न का उत्तर गाथा के चौथे पद में दिया गया है, जिसका अर्थ आत्मख्याति में यह किया गया है कि ‘जिसप्रकार दाह्य (ईधन) के आकार होने से अग्नि को दहन कहते हैं, तथापि उसके दाह्यकृत अशुद्धता नहीं होती, उसीप्रकार ज्ञेयाकार होने से उसके ज्ञायकता प्रसिद्ध है, तथापि उसके ज्ञेयकृत अशुद्धता नहीं है ।’

जिस आकार का कोयला, लकड़ी, कड़ा (उपला-छाणा) आदि ईधन होता है, उसे जलानेवाली अग्नि भी उसी आकार को धारण कर लेती है, फिर भी ईधन में रहनेवाली अशुद्धि अग्नि में नहीं आती ।

इसीप्रकार ज्ञेयों को जानने के कारण ही आत्मा को ज्ञायक नाम दिया गया है, तथापि परज्ञेयो से आत्मा का कोई सबध नहीं है, अतः उसके ज्ञेयकृत अशुद्धता भी नहीं होती ।

ज्ञेय तो ज्ञान की पर्याय में सहजभाव से ही झलकते हैं । न तो ज्ञेयों को जानने के लिए ज्ञान ज्ञेयों के पास जाता है और न ज्ञेय ही ज्ञान के पास आते हैं; ज्ञान ज्ञान में रहता है और ज्ञेय ज्ञेयो में रहते हैं। दोनों पूर्णतः स्वाधीन हैं, कोई किसी के आधीन नहीं हैं, दोनों का सहज ही ऐसा स्वभाव है और दोनों अपने-अपने स्वभाव के अनुरूप स्वयं ही सहजभाव से प्रवर्तित हैं, अतः दोनों में निश्चय से कोई सबध नहीं है ।

दूसरी बात यह है कि ज्ञान में जो ज्ञेयो के आकार भासित होते हैं, वे सभी आकार मूलतः तो ज्ञान के ही हैं, क्योंकि ज्ञान ही स्वयं उन आकाररूप परिणमित हुआ है, ज्ञेयो के आकार तो ज्ञेयो में ही रहे हैं, वे ज्ञान में आये ही नहीं हैं, उनके निमित्त से ज्ञान में ही ये आकार निर्मित हुए हैं । अतः वे आकार ज्ञान के ही हैं, ज्ञेयो के नहीं, ज्ञेय तो उनमें मात्र निमित्त हैं। ज्ञान तो ज्ञानाकार ही रहा, ज्ञेयाकार हुआ ही नहीं, अतः उसे अशुद्ध कैसे कहा जा सकता है ?

उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी के स्पष्टीकरण का भाव इसप्रकार है -

“ज्ञेयो का ज्ञान ज्ञान की अवस्था है, ज्ञेयो की नहीं । साक्षात् तीर्थंकर परमात्मा हमारे ज्ञान के ज्ञेय बने, उन्हें जाननेरूप हमारा ज्ञान परिणमित हो, तब भी जो ज्ञान होगा, वह स्वयं से ही होगा, पर के कारण नहीं, तीर्थंकरदेव के कारण नहीं ।

भगवान् को जानते समय भी भगवान् नहीं, तत्सबधी ज्ञान ही जानने में आता है। पर को जानते समय भी, ज्ञान का परिणमन ज्ञान (स्व) के कारण होता है, ज्ञेय (पर) के कारण नहीं। ‘ज्ञेय है’—इसकारण ज्ञान का परिणमन ज्ञेयाकार होता है। — यह बात भी नहीं है । ज्ञेय को जाननेरूप ज्ञान की योग्यता के कारण ही ज्ञान का परिणमन ज्ञेयाकार होता है । इसकारण ज्ञान में ज्ञेयकृत अशुद्धता नहीं होती ।”

स्वामीजी के स्पष्टीकरण में इस बात पर विशेष बल दिया गया है कि ज्ञान के ज्ञेयाकार परिणामन में ज्ञेय कारण बने तो ही ज्ञान में ज्ञेयकृत अशुद्धता आ सकती है, किन्तु ज्ञान का परिणामन तो स्वयं अपनी योग्यता से स्वतंत्र ही होता है, अतः ज्ञान में ज्ञेयकृत अशुद्धता नहीं हो सकती। वस्तुतः बात तो यह है कि ज्ञान में ज्ञेयो के जो आकार भासित होते हैं, वे आकार ज्ञान की ही पर्यायि हैं, ज्ञेयो की नहीं, अतः यह स्पष्ट है कि ज्ञान ज्ञानाकार ही रहा। — ऐसी स्थिति में उसमें ज्ञेयकृत अशुद्धता किसप्रकार हो सकती है ?

प्रश्न :— यदि यह बात है तो फिर उसे ज्ञेयाकार क्यों कहा जाता है ?

उत्तर — यह बताने के लिए कि अमुक ज्ञानपर्यायि के ज्ञेय अमुक पदार्थ ही बने हैं। पर्वत को जाननेवाले ज्ञान को पर्वताकार इसलिए कहा जाता है कि जिससे यह पता चल सके कि इस ज्ञान का ज्ञेय पर्वत ही बना है, अन्य पदार्थ नहीं। बस, इसीकारण ज्ञानाकारो को ज्ञेयाकार कहा जाता है और यह कथन मात्र उपचार ही है, जो प्रयोजन विशेष से किया गया है।

प्रश्न .— आप कुछ भी कहे, पर भगवान् आत्मा का ज्ञायक नाम तो ज्ञेयो को जानने के कारण ही पड़ा है न ?

उत्तर :— हाँ, यह बात तो सही है, पर ज्ञायकभाव स्वयं भी तो एक ज्ञेय है। अतः एकान्त से यह कैसे कहा जा सकता है कि परज्ञेयो के जानने के कारण ही आत्मा का नाम ज्ञायक पड़ा है, स्वज्ञेय को जानने के कारण भी तो उसे ज्ञायक ही कहा जायेगा। इस बात को आचार्यदेव ने दीपक का उदाहरण देकर स्पष्ट किया है।

जिसप्रकार दीपक घट-पटादि को प्रकाशित करता है, उसीप्रकार वह स्वयं को भी प्रकाशित करता है, क्योंकि दीपक को प्रकाशित करने के लिए अन्य दीपक की आवश्यकता नहीं होती। मात्र पर को प्रकाशित करने के

कारण ही उसे दीपक नहीं कहा जाता, अपितु स्वयं को प्रकाशित करने के कारण भी वह दीपक ही है। ठीक इसीप्रकार यह ज्ञायकभाव मात्र दूसरो को जानने के कारण ही ज्ञायक नहीं है, अपितु स्वयं को जानने के कारण भी ज्ञायक ही है ।

निश्चय से कर्ता और कर्म भिन्न-भिन्न नहीं होते, अभिन्न ही होते हैं। यहाँ ज्ञाता भी ज्ञायक है और ज्ञेय भी ज्ञायक ही है । यदि ज्ञानक्रिया को कर्ता-कर्म के रूप में घटित करे तो यह कहा जायेगा कि ज्ञानक्रिया का ज्ञायक ही कर्ता है और जानने में भी ज्ञायक ही आया, अतः वही कर्म भी हुआ । इसप्रकार यहाँ कर्ता-कर्म की अनन्यता के कारण ज्ञेय और ज्ञाता दोनों एक ज्ञायकभाव ही रहा, क्योंकि आत्मा अनुभव में भी ज्ञायकरूप से ही ज्ञात होता है, जानने के स्वभाववाले के रूप में ही ज्ञात होता है ।

इसप्रकार जब ज्ञाता और ज्ञेय दोनों ही रूपों में एक ज्ञायकभाव ही सुनिश्चित हो गया तो फिर परज्ञेय की बात ही कहाँ रही, जिसके कारण ज्ञायकभाव को अशुद्धता का प्रसंग आवे। इसीलिए तो कहाँ है कि यह ज्ञायकभाव उपासित होता हुआ शुद्ध कहा जाता है, अनुभव में आता हुआ शुद्ध कहा जाता है । अनुभव के काल में जब ज्ञायकभाव परज्ञेय का ज्ञाता ही नहीं रहा तो परज्ञेय के साथ ज्ञेय-ज्ञायक संबन्ध के कारण आनेवाली अशुद्धता का कोई प्रश्न ही नहीं रहता । यही कारण है कि उपासित होते हुए ज्ञायकभाव को शुद्ध कहा है ।

अतः यह ठीक ही कहा है कि जैसे दीपक घट-पटादि को प्रकाशित करने की अवस्था में भी दीपक है और अपने को—अपनी ज्योतिषिखा को प्रकाशित करने की अवस्था में भी दीपक ही है, अन्य कुछ नहीं, उसीप्रकार ज्ञेयाकार अवस्था में जो ज्ञायकरूप से ज्ञात हुआ, वह स्वरूपप्रकाशन की अवस्था में भी कर्ता-कर्म के अनन्यत्व होने के कारण ज्ञायक ही है।

इसप्रकार गाथा की उत्थानिका मे जो प्रश्न उपस्थित किया गया था कि वह शुद्धात्मा कौन है, उसका समाधान हो गया कि प्रमत्त-अप्रमत्त पर्यायो से रहित ज्ञायकभावरूप से ज्ञात होता हुआ, अनुभव मे आता हुआ आत्मा ही शुद्धात्मा है ।

प्रश्न :— आप इस बात पर विशेष बल दे रहे हैं कि ज्ञायकरूप से ज्ञात हुआ आत्मा ही शुद्धात्मा है । 'ज्ञायकरूप से ज्ञात हुआ' का क्या कोई विशेष अर्थ है ?

उत्तर :— यह भगवान आत्मा स्वयं ज्ञेय भी है और ज्ञायक भी है । तात्पर्य यह है कि यह जानने मे आता है और जानता भी है । जानने मे आने के कारण इसे ज्ञेय कहते हैं और जाननेवाला होने से ज्ञायक कहते हैं । ज्ञेय तो सभी पदार्थ हैं । आत्मा भी ज्ञेय है और आत्मा से भिन्न अन्य पदार्थ भी ज्ञेय है, पर जीवद्रव्य को छोड़कर शेष सभी द्रव्य कुछ नहीं जानते हैं । इसतरह जानना यह आत्मा का विशेष गुण है, जो अन्य अजीवद्रव्यो मे नहीं पाया जाता है, यही कारण है कि यह गुण आत्मा को पर से विभक्त करता है, विभक्त करने का हेतु बनता है ।

यह ज्ञायकभाव आत्मा का ऐसा विशेष गुण है कि जानने का काम तो करता ही है, आत्मा की पहिचान का चिन्ह भी बनता है । अनुभूति मे भी जो भगवान आत्मा ज्ञान का ज्ञेय बनता है, उसमे भी आत्मा के ज्ञायकभाव की ही मुख्यता होती है, ज्ञेयभाव की नहीं । अतः यह कहना उचित ही नहीं, आवश्यक भी है कि अनुभूति मे भगवान आत्मा ज्ञायकरूप से ज्ञात होता है ।

यद्यपि 'ज्ञायकभाव' इस शब्द का वाच्य भगवान आत्मा अनन्तगुणो का अखण्ड पिण्ड है, ज्ञायकभाव में अनन्तगुण व्याप्त है, अनुभव मे भी अखण्ड अभेद आत्मा ही आता है, तथापि ज्ञायकता उसकी विशेष पहिचान है, अतः यह कहा जाता है कि अनुभूति मे भगवान आत्मा ज्ञायकभाव से ज्ञात होता है ।

गहराई से जानने की बात यह है कि इस गाथा में व्यवहारोत्पादक होने से भगवान् आत्मा के पर के साथ होनेवाले सर्व सबधों का निषेध किया गया है । यहाँ तक कि ज्ञेय-ज्ञायक सबध को भी अशुद्धि कहा गया है। यही कारण है कि ज्ञायकभाव को उपासित होता हुआ, अनुभव में आता हुआ शुद्ध कहा गया है, क्योंकि अनुभव के काल में आत्मा का पर के साथ ज्ञेय-ज्ञायक सबध भी छूट जाता है, वहाँ तो एक शुद्ध ज्ञायकभाव ही अनुभव में आता है। आत्मा ही ज्ञेय और आत्मा ही ज्ञायक—इसप्रकार ज्ञेय-ज्ञायक भी अभेद ही हो जाते हैं ।

अगली गाथा में आचार्यदेव ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य गुणों के भेद को भी व्यवहारोत्पादक होने से अशुद्धि बताकर निषेध करनेवाले हैं, क्योंकि अनुभव के काल में गुणभेद भी नजर नहीं आता । अनुभव के काल में ज्ञायकभाव जैसा नजर आता है, परमशुद्धनिश्चयनय का विषयभूत वही ज्ञायकभाव शुद्ध कहलाता है — यह स्पष्ट करना भी उक्त कथन का मूल प्रयोजन है।

इसप्रकार इन छठवीं-सातवीं गाथाओं में दृष्टि का विषय पूर्णतः स्पष्ट हो जाता है। यही कारण है कि इन गाथाओं को समयसार का भी सार कहा जाता है, क्योंकि इनमें सम्पूर्ण समयसार का सार आ जाता है।

अपनी ओर देख । एक बार इसी जिज्ञासा से अपनी ओर देख ।।
जानने लायक, देखने लायक एकमात्र आत्मा ही है अपना आत्मा ही है।
यह आत्मा शब्दों में नहीं समझाया जा सकता, इसे वाणी से नहीं बताया जा सकता । यह शब्दजाल और वाक्विलास से परे है । यह मात्र जानने की वस्तु है, अनुभवगम्य है । यह अनुभवगम्य आत्मवस्तु ज्ञान का घनपिण्ड और आनन्द का कन्द है । अतः समस्त परपदार्थों, उनके भावों एवं अपनी आत्मा में उठनेवाले विकारी-अविकारी भावों से भी दृष्टि हटाकर एक बार अन्तर में झाँक । अन्तर में देख, अन्तर में ही देख । देख ।।
देख ।।।

—तीर्थकर महावीर और उनका सर्वोदय तीर्थ, पृष्ठ ७६

समयसार गाथा ७

अब यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि पर के साथ का ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्ध भी जब व्यवहार होने से अशुद्धि का जनक है, तब तो विकल्पोत्पादक गुणभेद भी व्यवहार होने से अशुद्धि का ही जनक होगा । ऐसी स्थिति में आत्मा में ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र है—ऐसा कहना भी असत्यार्थ होगा ?

इसी प्रश्न के उत्तर में सातवीं गाथा का उद्भव हुआ है —

ववहारेणुवदिस्सदि णाणिस्स चरित्तं दसणं णाण ।

ण वि णाणं ण चरित्तं ण दसणं जाणगो सुद्धो ॥७॥

(हरिगीत)

दृग ज्ञान चारित जीव के हैं—यह कहा व्यवहार से।

ना ज्ञान दर्शन चरण ज्ञायक शुद्ध है परमार्थ से ॥७॥

ज्ञानी (आत्मा) के ज्ञान, दर्शन और चारित्र — ये तीन भाव व्यवहार से कहे जाते हैं, निश्चय से ज्ञान भी नहीं है, दर्शन भी नहीं है और चारित्र भी नहीं है, ज्ञानी (आत्मा) तो एक शुद्ध ज्ञायक ही है ।

‘आत्मा में ज्ञान-दर्शन-चारित्र गुण नहीं है’ — यह बात नहीं है, क्योंकि आत्मा तो ज्ञानादि अनन्तगुणों का अखण्डपिण्ड ही है और ज्ञानादि गुणों के अखण्डपिण्डरूप आत्मा को ही ज्ञायकभाव कहते हैं ।

छठवीं गाथा में ज्ञायकभाव को उपासित होता हुआ शुद्ध कहा था, अनुभूति में आता हुआ शुद्ध कहा था और अनुभूति निर्विकल्पदशा में ही होती है। गुणों के विस्तार में जाने से, भेदों में जाने से विकल्पो की उत्पत्ति होती है, इसकारण अनुभूति के विषयभूत ज्ञायकभाव में गुणभेद का निषेध किया जा रहा है । ध्यान रहे, यहाँ ज्ञायकभाव में गुणों का नहीं, गुणभेद का निषेध किया गया है ।

गुणभेद अनुपचरित-सदभूतव्यवहारनय का विषय है और ज्ञायकभाव व्यवहारातीत है, इसकारण त्रिकाली ध्रुव ज्ञायकभाव में गुणभेद का निषेध

किया गया है । छठवीं गाथा में प्रमत्त-अप्रमत्त पर्यायो का निषेध किया गया था । इसप्रकार अब उपचारित और अनुपचारित दोनों ही सदभूतव्यवहारनयो का निषेध हो गया है । उपचारित और अनुपचारित असदभूतव्यवहारनयो का निषेध तो तीसरी गाथा की टीका में ही कर आये हैं और 'परद्रव्यो से भिन्न उपासित होता हुआ' — कहकर छठवीं गाथा की टीका में भी कर दिया है ।

छठवीं व सातवीं गाथा में उपचारित-सदभूतव्यवहारनय एव अनुपचारित-सदभूतव्यवहारनय का भी निषेध कर दिया गया है । इसप्रकार चारों ही प्रकार के व्यवहारनयो का निषेध हो गया है ।

इसप्रकार पर से भिन्न, प्रमत्त-अप्रमत्त पर्यायो से भिन्न एव गुणभेद से भी भिन्न ज्ञायकभाव अनुभूति में आता हुआ शुद्ध कहलाता है । त्रिकाली ध्रुव ज्ञायकभाव की शुद्धता का वास्तविक स्वरूप यही है और यही शुद्धस्वभाव दृष्टि का विषय है, ध्यान का ध्येय है और परमशुद्धनिश्चयनय का विषयभूत परमपदार्थ है तथा परमभावग्राही द्रव्यार्थिकनय का विषयभूत परमपारिणामिकभाव है, इसे ही यहाँ शुद्ध ज्ञायकभाव शब्द से अभिहित किया गया है ।

यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि गुणभेद भी तो वस्तु का स्वभाव है, पययि भी वस्तु का अंश है, उनका मूलवस्तु में निषेध कैसे किया जा सकता है ?

इसीप्रकार का प्रश्न उठाते हुए पंडित जयचन्दजी छाबडा इसी गाथा के भावार्थ में लिखते हैं —

“इसप्रकार अभेद में भेद किया जाता है, इसलिए वह व्यवहार है । यदि परमार्थ से विचार किया जाय तो एक द्रव्य अनन्त पर्यायो को अभेदरूप से पीकर बैठा है, इसलिए उसमें भेद नहीं है ।

यहाँ कोई कह सकता है कि पययि भी द्रव्य के ही भेद हैं, अवस्तु नहीं, तब फिर उन्हें व्यवहार कैसे कहा जा सकता है ?

उसका समाधान यह है — यह ठीक है, किन्तु यहाँ द्रव्यदृष्टि से अभेद को प्रधान करके उपदेश दिया है । अभेददृष्टि में भेद को गौण करने से ही अभेद भली-भाँति मालूम हो सकता है । इसलिए भेद को गौण करके उसे व्यवहार कहा है । यहाँ यह अभिप्राय है कि भेददृष्टि में भी निर्विकल्प दशा नहीं होती और सरागी के विकल्प होते रहते हैं, इसलिए जहाँतक रागादिक दूर नहीं हो जाते, वहाँतक भेद को गौण करके अभेदरूप निर्विकल्प अनुभव कराया गया है । वीतराग होने के बाद भेदाभेदरूप वस्तु का ज्ञाता हो जाता है, वहाँ नय का आलम्बन ही नहीं रहता ।”

पर्यायार्थिकनय का विषय होने से गुणभेद को भी पर्याय कहते हैं । गुणों को तो सहभावीपर्याय कहा ही जाता है । यहाँ जयचन्दजी के भावार्थ में जो पर्याय शब्द का प्रयोग हुआ है, वह गुण और गुणभेद के अर्थ में ही समझना चाहिए । भावार्थ को ध्यानपूर्वक पढ़ने से यह बात सहज ही स्पष्ट हो जाती है ।

जयचन्दजी छाबड़ा के भावार्थ में उठाये गये प्रश्न और दिये गये उत्तर का जो स्पष्टीकरण स्वामीजी ने किया है, उसका सार इसप्रकार है —

“शिष्य का प्रश्न ठीक से समझना चाहिए । गुणभेदरूप पर्याय द्रव्य का ही अंश है, अवस्तु नहीं । यहाँ अवस्तु का अर्थ परवस्तु समझना चाहिए । जिसप्रकार शरीर परवस्तु है, कर्म परवस्तु है, भेदरूप पर्याय उसप्रकार की परवस्तु नहीं है । पर्याय तो स्वद्रव्य का ही अंश है, अतः निश्चय है, उसे व्यवहारनय कैसे कहा जा सकता है? — यह प्रश्न है शिष्य का ।

इसी प्रश्न का उत्तर देते हुए यहाँ कहा गया है कि यद्यपि पर्याय वस्तु का ही भेद है, अवस्तु नहीं, परवस्तु नहीं, तथापि यहाँ पर्यायदृष्टि छुड़ाकर द्रव्यदृष्टि कराने का प्रयोजन होने से अभेद को मुख्य करके उपदेश दिया गया है । भेद को गौण करने पर ही अभेद भली-भाँति प्रतिभासित होता है, इसलिए यहाँ भेद को गौण किया गया है । ध्यान रहे, यहाँ भेद को (भेदरूप व्यवहार को) गौण किया गया है, उसका अभाव नहीं किया गया है ।

यहाँ अभिप्राय यह है कि भेददृष्टि में निर्विकल्पदशा नहीं होती, सम्यग्दर्शन नहीं होता; अपितु राग ही उत्पन्न होता है । अनन्तगुणात्मक, अनन्तधर्मात्मक भगवान् आत्मा के ज्ञान, दर्शन, चारित्र, प्रभुता, स्वच्छता आदि अनन्त गुणों को लक्ष्य में लेने पर राग ही उत्पन्न होता है । नवतत्त्वों के भेद की बात तो दूर ही रहो, यदि गुण-गुणी का भेद भी खड़ा होगा तो निर्विकल्पदशा नहीं होगी । वस्तु और उसकी शक्तियाँ — ऐसा भेद भी दृष्टि का विषय नहीं बनता । दृष्टि का विषय तो अभेद, अखण्ड, एक ज्ञायकभाव ही है । दृष्टि स्वयं पर्याय है, वह भी दृष्टि के विषय में नहीं आती, वह भी ध्यान का ध्येय नहीं बनती ।

प्रश्न — वर्तमान पर्याय को दृष्टि के विषय में मिलाना कि नहीं ?

उत्तर — वर्तमान पर्याय तो भिन्न रहकर द्रव्य की प्रतीति करती है, वह उसमें कैसे मिल सकती है ? पर्याय अभेद अखण्ड द्रव्य की ओर ढलती है — इस अपेक्षा अभेद कही जाती है, पर वह दृष्टि के विषय में शामिल नहीं होती । वह तो भिन्न रहकर द्रव्य को विषय बनाती है ।

निर्मलपर्याय भी बहिर्तत्त्व है, अतस्तत्त्व नहीं है । उसे भी गौण करके द्रव्यस्वभाव का आश्रय लेने पर निर्विकल्प अनुभव होता है और वही धर्म है ।

यदि कोई कहे कि अशुद्धता (अशुद्धपर्याय) से छूटने की बात तो करते हो, पर शुद्धता (शुद्धपर्याय) से छूटने की बात क्यों नहीं करते ? उससे कहते हैं कि वह शुद्धपर्याय द्रव्य पर लक्ष्य करती है, इसलिए उससे छूटने की बात नहीं करते ।

यदि कोई कहे कि जिसप्रकार गुणी में गुणों को — गुणभेद को गौण करते हो, उसीप्रकार पर्याय को भी गौण करो, पर उसका यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि पर्याय तो द्रव्य से भिन्न रहकर उसे विषय बनाती है । वह त्रिकाली द्रव्य में है ही नहीं—इस बात को अच्छी तरह समझ लेना चाहिए ।

यद्यपि भेद भी वस्तु का अंश है और उसका जानना राग का कारण भी नहीं है, क्योंकि अरहत परमात्मा द्रव्य-गुण-पर्याय, भेद-अभेद, लोक-अलोक सभी को जानते हैं, पर उनको राग उत्पन्न नहीं होता, तथापि रागी को भेद के जानने पर राग उत्पन्न होता ही है, विकल्प उत्पन्न होते ही हैं, उनसे पुण्यबन्ध तो होता है, परन्तु सम्यग्दर्शन की अबधपर्याय उत्पन्न नहीं होती। इसलिए जबतक रागादिक का अभाव नहीं होता, तबतक भेद को गौण करके — अभेद का अनुभव करना चाहिए। गुणी में गुण नहीं हैं—यह बात नहीं है, पर भेद को गौण करके अभेद का लक्ष्य कराना मूल प्रयोजन है।”

यहाँ एक प्रश्न संभव है कि स्वामीजी के उक्त कथन में जहाँ एक ओर निर्मलपर्याय को भी गौण करके द्रव्यस्वभाव का आश्रय लेने की बात कही है, वही दूसरी ओर उसे गुणभेद के समान गौण करने को अनुचित भी बताया गया है । — इसका कारण क्या है ?

निर्मलपर्याय का सर्वथा निषेध न हो जाय — इस अर्थ में ‘गौण करके’ कहा गया है और वह गुणों के समान दृष्टि के विषय में शामिल न हो जाय — इसलिए निषेध किया गया है ।

जिसप्रकार दृष्टि के विषय में गुण अखण्ड अभेदपने शामिल है पर गुणभेद नहीं, इसीप्रकार यदि कोई यह कहे कि दृष्टि के विषय में पर्यायभेद को भले ही शामिल न करो, परन्तु अखण्ड अभेदपने पर्यायों को तो शामिल रखो, परन्तु उसका यह कहना उचित नहीं है, क्योंकि पर्याय तो विषयी है, विषय बनानेवाली है, वे विषय में शामिल कैसे हो सकती हैं ?

प्रश्न — प्रत्येक वस्तु स्वचतुष्टय से युक्त होती है । स्वचतुष्टय के बिना वस्तु की कल्पना भी नहीं की जा सकती है । जिसप्रकार प्रत्येक वस्तु स्वयं द्रव्य है, उसके प्रदेश उसका क्षेत्र है, उसके गुण उसका भाव है, उसीप्रकार उसकी पर्याय उसका काल है । दृष्टि के विषय में गुणभेद का निषेध करके भी गुणों को अभेदरूप से रखकर ‘भाव’ को सुरक्षित कर लिया गया, प्रदेशभेद

का निषेध करके भी प्रदेशो को अभेदरूप से रखकर 'क्षेत्र' को सुरक्षित कर लिया गया, उसीप्रकार पर्यायभेद का निषेध कर पर्यायो को अभेदरूप से रखकर 'काल' को भी सुरक्षित कर लेना चाहिए, पर आप तो पर्यायो का सर्वथा निषेध कर वस्तु को काल से अखण्डित नहीं रहने देना चाहते हैं । इसी समयसार मे आगे भावना भाई गई है कि "न द्रव्येण खण्डयामि, न क्षेत्रेण खण्डयामि, न कालेन खण्डयामि, न भावेन खण्डयामि, सुविशुद्ध एको ज्ञानमात्रभावोऽस्मि" — न मैं द्रव्य से खण्डित हूँ, न क्षेत्र से खण्डित हूँ, न काल से खण्डित हूँ और न भाव से खण्डित हूँ, मैं तो सुविशुद्ध एक ज्ञानमात्र भाव हूँ ।" उक्त भावना मे आत्मा को द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव से पूर्णतः अखण्डित रखा गया है ।

उत्तर — दृष्टि के विषयभूत भगवान आत्मा को सामान्य अनादि-अनन्त त्रिकालीध्रुव नित्य, असख्यातप्रदेशी-अभेद, एव अनन्तगुणात्मक-अखण्ड, एक कहा गया है । इसमे जिसप्रकार सामान्य कहकर द्रव्य को अखण्ड रखा गया है, असख्यप्रदेशी-अभेद कहकर क्षेत्र को अखण्ड रखा गया है, अनन्तगुणात्मक-अखण्ड कहकर भाव को अखण्ड रखा गया है, उसीप्रकार अनादि-अनन्त त्रिकालीध्रुव नित्य कहकर काल को भी अखण्डित रखा गया है । अन्त मे एक कहकर सभीप्रकार की अनेकता का निषेध कर दिया गया है । इसप्रकार दृष्टि के विषयभूत त्रिकालीध्रुव द्रव्य मे स्वकाल का निषेध नहीं किया गया है, अपितु विशिष्ट पर्यायो का ही निषेध किया गया है ।

भूतकाल की पयाये तो विनष्ट ही हो चुकी है, भविष्य की पयाये अभी अनुत्पन्न है और वर्तमान पर्याय स्वयं दृष्टि है, जो विषयी है, वह दृष्टि के विषय मे कैसे शामिल हो सकती है ? विषय बनाने के रूप मे तो वह शामिल हो ही रही है, क्योंकि वर्तमान पर्याय जबतक द्रव्य की ओर न ढले, उसके सन्मुख न हो, उसे स्पर्श न करे, उससे तन्मय न हो, उसमे

१ समयसार की आत्मख्याति टीका के परिशिष्ट मे २७०वें कलश के बाद का गद्यांश

एकाकार न हो जाय, तबतक आत्मानुभूति की प्रक्रिया भी सम्पन्न नहीं हो सकती । इसप्रकार वर्तमान पर्याय अनुभूति के काल में द्रव्य के सन्मुख होकर तो द्रव्य से अभेद होती ही है, पर यह अभेद अन्य प्रकार का है, गुणों और प्रदेशों के अभेद के समान नहीं ।

इसप्रकार दृष्टि का विषयभूत द्रव्य काल से खण्डित भी नहीं होता और उत्पन्नध्वसी पर्याय दृष्टि के विषय में शामिल भी नहीं होती ।

प्रवचनसार की ९९वीं गाथा की आचार्य अमृतचन्द्रकृत तत्त्वप्रदीपिका नामक टीका में प्रदेशों की अखण्डता को वस्तु की समग्रता और परिणामों की अखण्डता को वृत्ति की समग्रता कहा है । तथा दोनों के व्यतिरेकों को क्रमशः प्रदेश और परिणाम कहकर प्रदेशों के क्रम का कारण प्रदेशों का परस्पर व्यतिरेक है और प्रवाहक्रम का कारण परिणामों (पर्यायों) का परस्पर व्यतिरेक है — ऐसा कहा है ।

उक्त तथ्य की गहराई में जाने से एक बात स्पष्ट होती है कि यदि विस्तारक्रम का कारण प्रदेशों का व्यतिरेक है और प्रवाहक्रम का कारण परिणामों का व्यतिरेक है तो प्रदेशों और परिणामों का अन्वय — अनुस्यूति से रचित विस्तार और प्रवाह, क्षेत्र और काल की समग्रता (अखण्डता) के कारण होना चाहिए । इसप्रकार यह सहज ही फलित होता है कि वस्तु की समग्रता क्षेत्र की अखण्डता है और वृत्ति की समग्रता काल की अखण्डता है । तात्पर्य यह है कि प्रदेशों में सर्वत्र परस्पर अनुस्यूति से रचित एक प्रवाह ही काल की अखण्डता है ।

इसप्रकार यह अत्यन्त स्पष्ट है कि प्रवाह की निरन्तरता को भी नित्यता कहते हैं, क्योंकि नित्यता और अनित्यता में काल की अपेक्षा ही मुख्य है । अतः नित्य का अर्थ, 'वस्तु की सदा उपस्थिति' मात्र इतना ही अभीष्ट नहीं है, अपितु उसमें प्रवाह की निरन्तरता भी सम्मिलित है । यह नित्यता ही काल की अखण्डता है, जो दृष्टि के विषयभूत द्रव्य का अभिन्न अंग है ।

प्रश्न :— इसप्रकार काल की अखण्डता को सुरक्षित रखने से द्रव्यार्थिकनय के विषयभूत द्रव्य में अर्थात् दृष्टि के विषय में पर्याय शामिल नहीं हो जावेगी क्या ? क्योंकि परिणामो के अन्वय को ही तो काल की अखण्डता कहा जा रहा है । जब परिणामो का अन्वय दृष्टि के विषय में आ गया तो परिणाम ही आ गये समझिये ।

उत्तर — ऐसी बात नहीं है, क्योंकि आचार्य जयसेन अन्वय को गुण का और व्यतिरेक को पर्याय का लक्षण कहते हैं । उनके मूल शब्द इसप्रकार हैं —

“अन्वयिनो गुणा अथवा सहभुवा गुणा इति गुणलक्षणम् । व्यतिरेकिण पर्याया अथवा क्रमभुवः पर्याया इति पर्याय लक्षणम् ।”

उक्त कथन से यह स्पष्ट है कि अनुस्यूति से रचित प्रवाह गुण है, पर्याय नहीं । काल का अन्वय (अखण्ड प्रवाह) गुण है और काल का व्यतिरेक पर्याय है । इसप्रकार काल की अखण्डता दृष्टि के विषय में आने पर भी पर्याय उसमें नहीं आती ।

गुण, प्रदेश और पर्याय क्रमशः भाव, क्षेत्र और काल के वाचक हैं । सामान्य और विशेष द्रव्य के भेद है, एक और अनेक भाव के भेद है, अभेद और भेद क्षेत्र के भेद हैं और नित्य और अनित्य काल के भेद हैं । इनमें द्रव्यदृष्टि का विषय सामान्य, एक, अभेद एवं नित्य द्रव्य बनता है और पर्यायदृष्टि का विषय विशेष, अनेक, भेद एवं अनित्य पर्याय बनती हैं ।

पर्यायदृष्टि का विषय बनने के कारण विशेष, अनेक, भेद एवं अनित्यता को पर्याय कहा जाता है और द्रव्यदृष्टि का विषय बनने के कारण सामान्य, एक, अभेद एवं नित्यता को द्रव्य कहा जाता है । यही द्रव्य द्रव्यदृष्टि का विषय बनता है और इसी के आश्रय से सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की प्राप्ति होती है । इस द्रव्य में सामान्य के रूप में द्रव्य, एक के रूप में

अनन्तगुणो का अखण्डपिण्ड, अभेद के रूप में असंख्यप्रदेशों का अखण्डपिण्ड और नित्य के रूप में अनन्तानन्त पर्यायो का सामान्याश या वृत्ति का अनुस्यूति से रचित प्रवाह शामिल होता है । इसप्रकार दृष्टि के विषय में द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की अखण्डता - एकता विद्यमान रहती है ।

प्रश्न .— यहाँ तो आपने विशेष को पर्यायार्थिकनय का विषय बताकर दृष्टि के विषय में से निकाल दिया है, पर ७३वीं गाथा की टीका में तो सामान्य-विशेषात्मक द्रव्य को ही दृष्टि का विषय बताया गया है ।

उत्तर .— वहाँ सामान्य का अर्थ दर्शनगुण एवं विशेष का अर्थ ज्ञानगुण लिया गया है। अतः वहाँ सामान्य-विशेषात्मक द्रव्य का अर्थ ज्ञान-दर्शन स्वभावी भगवान् आत्मा ही है ।

प्रश्न .— द्रव्य शब्द का प्रयोग तो अनेक अर्थों में होता है । उनमें दृष्टि का विषय कौन-सा द्रव्य है ?

उत्तर — प्रत्येक वस्तु द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावमय होती है । वस्तु के इन चार पक्षों में द्रव्य भी एक पक्ष है, जो सामान्य-विशेषात्मक होता है । इसप्रकार वस्तु के सामान्य-विशेषात्मक पक्ष को भी द्रव्य कहते हैं और मूलवस्तु को भी द्रव्य कहते हैं । ये दोनों ही द्रव्य द्रव्यदृष्टि के विषय नहीं बनते हैं ।

वस्तु के सामान्य और विशेष — ये दो रूप द्रव्य की अपेक्षा हैं, भेद और अभेद — ये दो रूप क्षेत्र की अपेक्षा हैं, नित्य और अनित्य — ये दो रूप काल की अपेक्षा हैं और एक और अनेक — ये दो रूप भाव की अपेक्षा हैं ।

जिसप्रकार गुणों का अभेद द्रव्यार्थिकनय का विषय है और गुणभेद पर्यायार्थिकनय का, प्रदेशों का अभेद द्रव्यार्थिकनय का विषय है और प्रदेशभेद पर्यायार्थिकनय का, द्रव्य का अभेद (सामान्य) द्रव्यार्थिकनय का विषय है और द्रव्यभेद (विशेष) पर्यायार्थिकनय का, उसीप्रकार काल (पर्यायो) का अभेद द्रव्यार्थिकनय का विषय होता है और कालभेद (पर्यायि) पर्यायार्थिकनय का विषय बनता है ।

यहाँ जो-जो पर्यायार्थिकनय के विषय है, उन सभी की पर्यायसज्ञा है और जो-जो द्रव्यार्थिकनय के विषय हैं, उन सभी की द्रव्यसज्ञा है ।

इसप्रकार अध्यात्म मे गुणभेद, प्रदेशभेद, द्रव्यभेद (विशेष) एव कालभेद (पर्याय) — इन सभी की पर्यायसज्ञा ही है और ये सभी पर्याय द्रव्यार्थिकनय का विषय नहीं बनती, अतः दृष्टि का विषय भी नहीं बनती ।

अपनी आत्मवस्तु के इन चार युगलो मे सामान्य, अभेद, नित्य और एक — इनकी अखण्डता द्रव्यार्थिकनय का विषय बनती है और इसीकारण इसका नाम द्रव्य है । बस यही द्रव्य द्रव्यदृष्टि का विषय बनता है, इसमे अपनापन स्थापित होना ही सम्यग्दर्शन है। इसके विरुद्ध अपनी आत्मवस्तु के विशेष, भेद तथा उसकी अनित्यता एव अनेकता की पर्यायसज्ञा है और इनमे अपनापन होना ही मिथ्यादर्शन है ।

द्रव्यार्थिकनय के विषयभूत इस द्रव्य को ही यहाँ शुद्धद्रव्य कहा है और इसे विषय बनानेवाले नय को शुद्धनय, निश्चयनय या शुद्धनिश्चयनय कहा गया है ।

इस गाथा मे निश्चय-व्यवहार की 'अभेद सो निश्चय और भेद सो व्यवहार' इस परिभाषा को मुख्य किया गया है । यही कारण है कि यहाँ अभेद को निश्चय और गुणभेद को व्यवहार कहा गया है ।

अग्नि के दाहक, पाचक एव प्रकाशक स्वभाव का उदाहरण देते हुए आचार्य जयसेन इस गाथा के भाव को इसप्रकार स्पष्ट करते हैं —

“जिसप्रकार अभेदरूप निश्चयनय से अग्नि एक ही है — ऐसा निश्चय करके बाद मे भेदरूप व्यवहारनय से इसप्रकार प्रतिपादित करते हैं कि वह अग्नि जलाती है, इसलिए दाहक है, पकाती है, इसलिए पाचक है, और प्रकाश करती है, इसलिए प्रकाशक है । इसप्रकार की व्युत्पत्ति के द्वारा विषय के भेद से वही अग्नि तीन प्रकार की कही जाती है।

उसीप्रकार यह जीव अभेदरूप निश्चयनय से शुद्धचैतन्यमात्र होते हुए भी भेदरूप व्यवहारनय से इसप्रकार प्रतिपादित करते हैं कि यह जीव जानता

है, इसलिए ज्ञान है, देखता है (श्रद्धान करता है), इसलिए दर्शन है, और आचरण करता है, इसलिए चारित्र है। इसप्रकार की व्युत्पत्ति के द्वारा विषय के भेद से वही जीव तीन प्रकार का भी कहा जाता है, तीन भेदरूप भी हो जाता है ।”

जिसप्रकार दाहक, पाचक और प्रकाशक — इन गुणों के कारण अग्नि को भी दाहक, पाचक और प्रकाशक कहा जाता है, पर मूलतः अग्नि तीन प्रकार की नहीं, वह तो एक प्रकार की ही है, एक ही है । उसीप्रकार ज्ञान, दर्शन और चारित्र गुणों के कारण आत्मा को भी ज्ञान, दर्शन और चारित्र कहा जाय, पर इसकारण आत्मा तीन प्रकार का तो नहीं हो जाता, आत्मा तो एक प्रकार का ही रहता है, एक ही रहता है ।

इस गाथा का भाव आत्मख्याति में आचार्य अमृतचन्द्र इसप्रकार स्पष्ट करते हैं —

“इस ज्ञायकभाव के बंधपर्याय के निमित्त से अशुद्धता होती है — यह बात तो दूर ही रही, इसके दर्शन-ज्ञान-चारित्र भी नहीं हैं, क्योंकि अनन्त धर्मोंवाले एक धर्मी में जो निष्णात नहीं हैं — ऐसे निकटवर्ती शिष्यों को, धर्मी को बतानेवाले कितने ही धर्मों के द्वारा उपदेश करते हुए आचार्यों कः, यद्यपि धर्म और धर्मी का स्वभाव से अभेद है, तथापि नाम से भेद करके, — व्यवहारमात्र से ही ऐसा उपदेश है कि ज्ञानी के दर्शन है, ज्ञान है, चारित्र है, किन्तु परमार्थ से देखा जाय तो अनन्तपर्यायो को एकद्रव्य पी गया होने से, जो एक है — ऐसे कुछ मिले हुए आस्वादवाले, अभेद, एकस्वभावी तत्त्व का अनुभव करनेवाले को दर्शन भी नहीं है, ज्ञान भी नहीं है और चारित्र भी नहीं है, एक शुद्ध ज्ञायक ही है।”

लोक में कर्मोदय से होनेवाले रागादिभावों को आत्मा की अशुद्धि मानी जाती है, व्यवहारनय की प्ररूपणा से जिनवाणी में भी इसप्रकार का प्ररूपण प्राप्त होता है, पर यहाँ तो दर्शन, ज्ञान, चारित्र के भेद को भी अशुद्धि कहा जा रहा है, तब फिर रागादिरूप अशुद्धि की क्या बात करें ? तात्पर्य

यह है कि जब दृष्टि के विषय में विकल्पोत्पादक होने से गुणभेद को भी शामिल नहीं किया जाता है तो रागादिरूप प्रमत्त पर्यायो को शामिल करने का तो प्रश्न ही पैदा नहीं होता ।

यद्यपि आत्मा तो अनन्तगुणो का अधिष्ठाता एक धर्मी है, सहभावी पर्याय है नाम जिनका ऐसे अनन्तगुणों का अखण्डपिण्ड है, क्योंकि धर्म और धर्मी में, गुण और गुणी में स्वभाव से ही अभेद होता है, तथापि जो लोग उस अभेद, अखण्ड धर्मी आत्मा को समझते नहीं हैं, उन्हें समझाने के लिए आचार्यदेव धर्मों और गुणों के भेद करके समझाते हैं, पर धर्मों के माध्यम से समझाते तो एक धर्मी को ही हैं, गुणों के माध्यम से भी समझाते तो एक गुणी को ही है । समझाने की इस प्रक्रिया का नाम ही व्यवहार है, पर जब अभेद-अखण्ड आत्मा का अनुभव करते हैं तो एकमात्र शुद्ध ज्ञायकभाव ही अनुभव में आता है, ज्ञान-दर्शन-चारित्र का भेद दिखाई नहीं देता । तात्पर्य यह है कि अनुभव में ज्ञान-दर्शन-चारित्र भिन्न-भिन्न दिखाई नहीं देते, एक त्रिकालीध्रुव नित्य, अभेद, अखण्ड भगवान आत्मा ही दिखाई देता है ।

अनुभव में जो एक अभेद अखण्ड नित्य ज्ञायकभाव दिखाई देता है, वही दृष्टि का विषय है, उसके अश्रय से ही सम्यग्दर्शन प्रगट होता है, उसी में अपनापन स्थापित होने का नाम सम्यग्दर्शन है, एकमात्र वही ध्यान का ध्येय है, अधिक क्या कहें — मुक्ति के मार्ग का मूल आधार वही ज्ञायकभावरूप भगवान आत्मा है ।

‘वह भगवान आत्मा अन्य कोई नहीं, स्वयं मैं ही हूँ’ — ऐसी दृढ़-आस्था, स्वानुभावपूर्वक दृढप्रतीति, तीव्ररुचि ही वास्तविक धर्म है, सच्चा मुक्ति का मार्ग है । इस ज्ञायकभाव में अपनापन स्थापित करना ही आत्मार्थी मुमुक्षु भाइयो का एकमात्र कर्तव्य है ।

परमशुद्धनिश्चयनय के विषयभूत, व्यवहारातीत, परमशुद्ध, निजनिरंजन नाथ ज्ञायकभाव का स्वरूप स्पष्ट करना ही समयसार का मूल प्रतिपाद्य है और इसी शुद्ध ज्ञायकभाव का स्वरूप इन छठवीं-सातवीं गाथाओं में बताया गया है । अतः ये गाथाएँ समयसार की आधारभूत गाथाएँ हैं । •

समयसार गाथा ८

यदि चारो ही प्रकार के व्यवहारनय हेय हैं, निषेध करने योग्य हैं, तो फिर एक निश्चय का ही कथन करना चाहिए था, व्यवहार का कथन ही क्यों किया ? — इस प्रश्न के उत्तर में आठवीं गाथा का जन्म हुआ है, जो इसप्रकार है —

जह ण वि सक्कमणज्जो अणज्जभासं विना दु गाहेदु ।

तह व्यवहारेण विणा परमत्थुवदेसणमसक्कं ॥८॥

(हरिगीत)

अनार्य भाषा के बिना समझा सके न अनार्य को ।

बस त्योहि समझा सके ना व्यवहार बिन परमार्थ को ॥८॥

जिसप्रकार अनार्य (म्लेच्छ) भाषा के बिना अनार्य (म्लेच्छ) जन को कुछ भी समझाना संभव नहीं है, उसीप्रकार व्यवहार के बिना परमार्थ (निश्चय) का कथन अशक्य है ।

उक्त गाथा का भाव स्पष्ट करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र ने जो टीका लिखी है, उसका भाव इसप्रकार है —

“स्वस्ति शब्द से अपरिचित किसी म्लेच्छ (अनपढ़) को यदि कोई ब्राह्मण (पढ़ा-लिखा व्यक्ति) ‘स्वस्ति’ ऐसा कहकर आशीर्वाद दे, तो वह म्लेच्छ उसकी ओर भेड़े की भाँति आँखें फाड़-फाड़कर, टकटकी लगाकर देखता ही रहता है, क्योंकि वह ‘स्वस्ति’ शब्द के वाच्य-वाचक सम्बन्ध से पूर्णतः अपरिचित होता है । पर जब दोनों की भाषा को जाननेवाला कोई अन्य व्यक्ति या वही ब्राह्मण म्लेच्छ भाषा में उसे समझाता है कि स्वस्ति शब्द का अर्थ यह है कि तुम्हारा अविनाशी कल्याण हो, तब उसका भाव समझ जाने से उसका चित्त आनन्दित हो जाता है, उसकी आँखों में आनन्द के अश्रु आ जाते हैं।

इसीप्रकार आत्मा शब्द से अपरिचित लौकिकजनों को जब कोई ज्ञानी धर्मात्मा आचार्यदेव 'आत्मा' शब्द से सम्बोधित करते हैं तो वे भी आँखें फाड़-फाड़कर — टकटकी लगाकर देखते ही रहते हैं, क्योंकि वे आत्मा शब्द के वाच्य-वाचक सम्बन्ध से पूर्णतः अपरिचित होते हैं, परन्तु जब सारथी की भौति व्यवहार-परमार्थ मार्ग पर सम्यग्ज्ञानरूपी महारथ को चलानेवाले अन्य आचार्यदेव या वही आचार्य स्वयं ही व्यवहारमार्ग में रहते हुए आत्मा शब्द का अर्थ इसप्रकार बतलाते हैं कि जो दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य को प्राप्त हो, वह आत्मा है, तब वे लौकिकजन भी आत्मा शब्द के अर्थ को भली-भौति समझ लेते हैं और तत्काल ही उत्पन्न होनेवाले अतीव आनन्द से उनके हृदय में बोधतरंगे उछलने लगती हैं ।

इसप्रकार जगत म्लेच्छ के तथा व्यवहारनय म्लेच्छ भाषा के स्थान पर होने से व्यवहारनय परमार्थ का प्रतिपादक है और इसीलिए व्यवहारनय स्थापित करने योग्य भी है, तथापि 'ब्राह्मण को म्लेच्छ तो नहीं बन जाना चाहिए' — इस वचन से व्यवहारनय अनुसरण करने योग्य नहीं है ।"

'यदि व्यवहारनय हेय है तो उसका प्रतिपादन ही क्यों किया ?' — शिष्य के इस प्रश्न के उत्तर में म्लेच्छ और म्लेच्छ भाषा का उदाहरण देकर यह स्पष्ट किया गया है कि जिसप्रकार म्लेच्छ भाषा के बिना म्लेच्छ को समझाना संभव नहीं है, उसीप्रकार व्यवहार के बिना परमार्थ को समझाना संभव नहीं है । अतः व्यवहार को परमार्थ का प्रतिपादक जानकर उसका उपदेश दिया गया है ।

गाथा में तो इतनी ही बात कही गई है, पर टीका में गाथा के भाव को खोलते हुए सावधान भी कर दिया गया है कि म्लेच्छ को समझाने के लिए म्लेच्छ भाषा के उपयोग को तो उचित माना जा सकता है, पर म्लेच्छ हो जाना कदापि ठीक नहीं है । म्लेच्छ से म्लेच्छ भाषा में बात कर लेना अलग बात है और म्लेच्छ हो जाना एकदम अलग बात है । इन दोनों के अन्तर को गहराई से पहिचानना चाहिए ।

इसीप्रकार व्यवहारीजनों को व्यवहारनय से समझा देना अलग बात है और व्यवहारी हो जाना एकदम अलग बात है । व्यवहारनय से परमार्थ को समझाने की बात को तो उचित माना जा सकता है, पर व्यवहार को उपादेय मानना कदापि ठीक नहीं है । व्यवहार को उपादेय मानना तो व्यवहारी हो जाना है, म्लेच्छ हो जाने जैसा है ।

ध्यान रहे — यहाँ व्यवहारनय की हेयोपादेयता पर विचार करते हुए उदाहरण के रूप में व्यवहारनय का वही भेद लिया गया है, जो ७वीं गाथा में कहा गया था । आत्मा शब्द से अपरिचित व्यक्ति से यदि आत्मा-आत्मा ही कहते रहे तो उसकी समझ में कुछ भी नहीं आवेगा, पर जब उसे इसप्रकार समझावे कि जाने सो आत्मा, देखे सो आत्मा, तो उसकी समझ में आसानी से आ जाता है, परन्तु इसप्रकार के विकल्पो में उलझे रहने से आत्मा की अनुभूति नहीं होती और आत्मा की अनुभूति होना ही वास्तविक आत्मज्ञान है। अतः आत्मा की प्रारम्भिक जानकारी प्राप्त करने के लिए जो जाने सो आत्मा, जो देखे सो आत्मा — यह व्यवहार कथन तो उचित ही है, किन्तु आत्मानुभव के लिए नहीं, क्योंकि आत्मानुभवरूप असली आत्मज्ञान के लिए तो इन विकल्पो से भी पार होना होगा, विकल्पातीत होना होगा, व्यवहारातीत होना होगा । यही बात इस गाथा में कही गई है ।

इसी गाथा के भावार्थ में पण्डित जयचंदजी छाबड़ा लिखते हैं —

“इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि यहाँ व्यवहार का आलबन कराते हैं, प्रत्युत व्यवहार का आलबन छुड़ाकर परमार्थ में पहुँचाते हैं — यह समझना चाहिए ।”

इस गाथा की टीका का गहराई से अध्ययन करने पर एक बात ध्यान में आती है कि प्रकारान्तर से इसमें सम्यग्दर्शन के पूर्व होनेवाली पाँच लब्धियों का संकेत भी है ।

गुरु के मुख से ‘आत्मा’ शब्द सुनने वाले शिष्य को सैनीपचेन्द्रिय होने से क्षयोपशमलब्धि तो है ही, परन्तु कुछ भी समझ में न आने पर भी

क्रोधित नहीं होना, अरुचि प्रदर्शित नहीं करना और टकटकी लगाकर देखते ही रहना विशुद्धिलब्धि को सूचित करता है, क्योंकि कषाय की मदता के बिना ऐसी प्रवृत्ति संभव नहीं है ।

आचार्यदेव द्वारा व्यवहारमार्ग से आत्मा का स्वरूप समझाना कि ' जो दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य को प्राप्त हो, वह आत्मा है' — यह देशनालब्धि है । प्रसन्नचित्त से इस देशना को सुनना, समझने में चित्त लगाना प्रायोग्यलब्धि को सूचित करता है और गुरुवचन का भर्म ख्याल में आते ही बोधतरंगों का उछलना और आनन्दाश्रुओं का आना करणलब्धि का सूचक है ।

तात्पर्य यह है कि भले ही कोई जीव आत्मा के बारे में कुछ भी न जानता हो, पर उसमें पात्रता हो, अपने आत्मा को समझने योग्य बुद्धि का विकास हो, कषाये मद हो, आत्मा की तीव्र रुचि हो, आत्मज्ञानी गुरु के प्रति बहुमान का भाव हो, आस्था हो, यथायोग्य विनय हो, उनसे आत्मा का स्वरूप समझने की धृगस हो, गहरी जिज्ञासा हो, पूरा-पूरा प्रयास हो तो योग्य गुरु के द्वारा करुणापूर्वक व्यवहारमार्ग से समझाये जाने पर आत्मा की बात उसकी समझ में अवश्य आती है और यदि पुरुषार्थ की उग्रता हो तो आत्मानुभव भी होता ही है।

इसप्रकार इस गाथा में पाँचों लब्धियों को प्राप्त कर सम्यग्दर्शन प्राप्त करने की विधि का भी परिज्ञान करा दिया गया है । पात्र शिष्य और निश्चय-व्यवहारज्ञ आत्मज्ञानी गुरु का स्वरूप भी स्पष्ट कर दिया गया है। व्यवहारनय की उपयोगिता बताकर जिनवाणी में उसके प्रयोग का औचित्य भी स्पष्ट कर दिया है और अन्त में व्यवहारनय अनुसरण करने योग्य नहीं है — यह भी बता दिया है । प्रकारान्तर से आत्मानुभव की प्रेरणा भी दी गई है ।

अतः हम सभी का परमकर्तव्य है कि निज भगवान् आत्मा की बात रुचिपूर्वक सुने, गहराई से समझे, उसपर गभीरता से विचार करें और भगवान् आत्मा की प्राप्ति के लिए उग्र पुरुषार्थ करें, क्योंकि मानव जीवन की सफलता आत्मानुभव करने में ही है ।

समयसार गाथा ९-१०

आठवी गाथा मे यह कहा गया है कि परमार्थ का प्रतिपादक होने से व्यवहारनय भी स्थापित करने योग्य है, परन्तु प्रश्न तो यह है कि व्यवहार परमार्थ का प्रतिपादक किसप्रकार है ? इस प्रश्न के उत्तर मे ही ९वीं एव १०वीं गाथाएँ लिखी गई हैं, जो इसप्रकार हैं -

जो हि सुदेणहिगच्छदि अप्पाणमिणं तु केवलं सुद्धं ।

त सुदकेवलिमिसिणो भणति लोयप्पदीवयरा ॥९॥

जो सुदणाणं सव्वं जाणदि सुदकेवलिं तमाहु जिणा ।

णाणं अप्पा सव्वं जम्हा सुदकेवली तम्हा ॥१०॥

(हरिगीत)

श्रुतज्ञान से जो जानते हैं शुद्ध केवल आत्मा ।

श्रुतकेवली उनको कहें ऋषिगण प्रकाशक लोक के ॥९॥

जो सर्वश्रुत को जानते उनको कहें श्रुतकेवली ।

सब ज्ञान ही है आत्मा बस इसलिए श्रुतकेवली ॥१०॥

जो जीव श्रुतज्ञान के द्वारा केवल एक शुद्धात्मा को जानते हैं, उसे लोक के ज्ञाता ऋषिगण निश्चयश्रुतकेवली कहते हैं और जो सर्वश्रुतज्ञान को जानते हैं, उन्हें जिनदेव व्यवहारश्रुतकेवली कहते हैं, क्योंकि सब ज्ञान आत्मा ही तो है ।

उक्त गाथाओं के भाव को आत्मख्याति मे आचार्य अमृतचन्द्र इसप्रकार स्पष्ट करते हैं -

“जो श्रुतज्ञान के बल से केवल शुद्ध आत्मा को जानते हैं, वे श्रुतकेवली हैं—यह परमार्थ कथन है और जो सर्वश्रुतज्ञान को जानते हैं, वे श्रुतकेवली हैं—यह व्यवहार कथन है ।

अब यहाँ विचार करते हैं कि उपर्युक्त सर्वज्ञान आत्मा है कि अनात्मा ?

अनात्मा कहना तो ठीक नहीं है, क्योंकि जड़ अनात्मा तो आकाशादि पाँच द्रव्य हैं, किन्तु उनका ज्ञान के साथ तादात्म्य नहीं है । अतः अन्य उपाय का अभाव होने से ज्ञान आत्मा ही है—यही सिद्ध होता है, इसलिए यह सहज ही सिद्ध हो गया कि सर्वश्रुतज्ञान भी आत्मा ही है । ऐसा सिद्ध होने पर यह पारमार्थिक तथ्य सहज ही फलित हो गया कि जो आत्मा को जानता है, वही श्रुतकेवली है ।

इसप्रकार ज्ञान और ज्ञानी के भेद से कथन करनेवाला जो व्यवहार है, उससे भी मात्र परमार्थ ही कहा जाता है, अन्य कुछ नहीं ।

‘जो श्रुतज्ञान से केवल शुद्ध आत्मा को जानते हैं, वे श्रुतकेवली हैं’ — इस परमार्थ का प्रतिपादन अशक्य होने से ‘जो सर्वश्रुत को जानते हैं, वे श्रुतकेवली हैं’ — ऐसा व्यवहारकथन परमार्थ का ही प्रतिपादक होने से अपने को दृढतापूर्वक स्थापित करता है ।”

सातवीं गाथा में जिस अनुपचरित-सद्भूतव्यवहारनय की चर्चा की गई थी, यहाँ इन नौवीं-दशवीं गाथाओं में निश्चयश्रुतकेवली और व्यवहारश्रुतकेवली का उदाहरण देकर उसी अनुपचरित-सद्भूतव्यवहारनय को परमार्थ (निश्चय) का प्रतिपादक सिद्ध किया गया है ।

श्रुतज्ञान ज्ञानगुण का ही एक प्रकार है या ज्ञानगुण की ही एक पर्याय है । इसप्रकार श्रुतज्ञान (गुण) और आत्मा (गुणी) में गुण-गुणीरूप तादात्म्यसंबन्ध है । अथवा श्रुतज्ञान (पर्याय) और आत्मा (पर्यायवान) में पर्याय-पर्यायवानरूप तादात्म्यसंबन्ध है ।

गुण-गुणी सम्बन्ध और पर्याय-पर्यायवान सम्बन्ध — इन दोनों को ही जिनागम में गुणभेद नाम से ही जाना जाता है और इस गुणभेद को विषय बनानेवाले नय को अनुपचरित-सद्भूतव्यवहारनय कहते हैं ।

‘ज्ञानी के ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र्य है’ — सातवीं गाथा में समागत उक्त कथन गुणभेदरूप होने से व्यवहारकथन माना गया है । दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य को गुणरूप में भी देखा जा सकता है और निर्मलपर्याय

के रूप में भी देखा जा सकता है, क्योंकि उक्त तीन गुण तो आत्मा में हैं ही, पर इनके निर्मल परिणमन को भी दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य ही कहते हैं। मुक्ति के मार्ग के रूप में सर्वत्र इन गुणों के निर्मल परिणमन को ही लिया गया है ।

गुणों और उनके निर्मल परिणमन को आत्मा का कहना अनुपचरित-सद्भूतव्यवहारनय का ही कथन है । अतः सातवीं गाथा के कथन में ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य को गुणरूप में ग्रहण करें, चाहे उनके निर्मल परिणमनरूप में ग्रहण करें, दोनों गुणभेदरूप होने से अनुपचरित-सद्भूतव्यवहारनय के विषय ही बनेंगे ।

‘जो श्रुतज्ञान से केवल शुद्धात्मा को जानते हैं, वे निश्चयश्रुतकेवली हैं और जो उसी श्रुतज्ञान से द्वादशागरूप सर्वश्रुतज्ञान को जानते हैं, वे व्यवहारश्रुतकेवली हैं’ — नौवीं-दशवीं गाथा में कहे गये उक्त शब्दों से भी यही फलित होता है कि जिसने श्रुतज्ञान से आत्मा (गुणी-पर्यायवान्) को जाना, वह निश्चयश्रुतकेवली और जिसने द्वादशागरूप सर्वश्रुतज्ञान (गुण-पर्याय) को जाना, वह व्यवहारश्रुतकेवली है ।

आत्मा द्रव्य है और सर्वश्रुतज्ञान उसी आत्मद्रव्य की पर्याय है, अतः सर्वश्रुतज्ञान भी प्रकारान्तर से आत्मा ही है । अतः सर्वश्रुतज्ञान को जाननेवाले व्यवहारनय ने भी प्रकारान्तर से आत्मा को ही बताया है । अतः वह व्यवहार भी परमार्थ का ही प्रतिपादक रहा ।

यही कारण है कि आचार्य अमृतचन्द्र ने इन गाथाओं की आत्मख्याति टीका में निष्कर्ष के रूप में यह कहा है कि ज्ञान और ज्ञानी के भेद से कथन करनेवाले व्यवहारनय ने भी परमार्थ ही बताया है और परमार्थ-प्रतिपादक के रूप में उसने अपने को दृढ़तापूर्वक स्थापित कर लिया है ।

व्यवहारनय ज्ञान (सर्वश्रुतज्ञान) को जानता है और निश्चय ज्ञानी (आत्मा) को । ज्ञान को जाना, सो ज्ञानी को ही जाना, इस नीति के अनुसार व्यवहार परमार्थ का ही प्रतिपादक है ।

इस गाथा के भाव को स्पष्ट करते हुए आचार्य जयसेन तात्पर्यवृत्ति नामक संस्कृत टीका में लिखते हैं —

“जो भावश्रुतरूप स्वसवेदनज्ञान के बल से शुद्धात्मा को जानते हैं, वे निश्चयश्रुतकेवली हैं और जो शुद्धात्मा का अनुभव नहीं करते, शुद्धात्मा को नहीं भाते, केवल द्वादशागरूप बाह्य विषय को ही जानते हैं, वे व्यवहारश्रुतकेवली हैं ।

प्रश्न :— तब तो स्वसवेदन के बल से इस काल में भी श्रुतकेवली होते होंगे ?

उत्तर :— नहीं, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि पूर्व पुरुषों को जिसप्रकार का शुक्लध्यानरूप स्वसवेदनज्ञान होता था, उसप्रकार का स्वसवेदनज्ञान अभी नहीं है, किन्तु यथायोग्य धर्मध्यान अभी भी है ।”

प्रश्न :— आचार्य जयसेन के उक्त कथन में यह कहा गया है कि जो शुद्धात्मा का अनुभव नहीं करते, शुद्धात्मा को नहीं भाते, केवल द्वादशागरूप बाह्य विषय को ही जानते हैं, वे व्यवहारश्रुतकेवली हैं, तो क्या द्वादशाग के पाठी श्रुतकेवली आत्मा को भी नहीं जानते, आत्मानुभवी नहीं होते ?

उत्तर :— अरे भाई । ऐसी बात नहीं है, क्योंकि आत्मा के अनुभव के बिना तो कोई द्वादशाग का पाठी हो ही नहीं सकता । जिनागम का यह कथन तो सर्व प्रसिद्ध ही है कि जिन्हे आत्मा का अनुभव नहीं है, स्वसवेदन ज्ञान नहीं है, सम्यग्दर्शन नहीं है, उन्हें ग्यारह अंग और नौ पूर्व से अधिक का ज्ञान नहीं हो सकता । जब मिथ्यादृष्टि को ग्यारह अंग और नौ पूर्व से अधिक का ज्ञान नहीं होता तो फिर बारह अंग के पाठी द्रव्यश्रुतकेवली— व्यवहारश्रुतकेवली स्वसवेदनज्ञान से रहित कैसे हो सकते हैं ? यह बात गभीरता से विचारने की है ।

श्रुतकेवली कहलाने के लिए यह अत्यन्त आवश्यक है कि वे आत्मज्ञानी होने के साथ-साथ द्वादशांगश्रुत के पाठी भी हों । यही कारण है कि पचमकाल में अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहु के बाद अनेक स्वसवेदी भावलिंगी संत हो गये हैं, पर श्रुतकेवली कोई नहीं हुआ ।

प्रश्न .— आचार्य जयसेन ने तो साफ-साफ लिखा है कि जो शुद्धात्मा का अनुभव नहीं करते, शुद्धात्मा को नहीं भाते, केवल द्वादशागरूप बाह्य विषय को ही जानते हैं, वे व्यवहार श्रुतकेवली हैं । उक्त कथन से तो यही प्रतिफलित होता है कि व्यवहारश्रुतकेवली आत्मानुभवी नहीं होते । इसीप्रकार निश्चयश्रुतकेवली द्वादशाग के पाठी नहीं होते, क्योंकि वे तो स्वसवेदन ज्ञान के बल से मात्र शुद्धात्मा को ही जानते हैं, परन्तु आप यहाँ यह कह रहे हैं कि प्रत्येक श्रुतकेवली आत्मज्ञानी भी होते हैं, स्वसवेदन ज्ञानी भी होते हैं और द्वादशाग के पाठी भी होते हैं ?

उत्तर .— अरे, भाई । निश्चयश्रुतकेवली और व्यवहारश्रुतकेवली कोई अलग-अलग व्यक्ति थोड़े ही होते हैं, श्रुतकेवली तो एक ही होते हैं और वे द्वादशाग के पाठी और आत्मानुभवी ही होते हैं । आत्मानुभवी होने के कारण उन्हें ही निश्चयश्रुतकेवली कहते हैं और द्वादशाग के पाठी होने के कारण उन्हें ही व्यवहारश्रुतकेवली कहते हैं ।

इसी बात को इसप्रकार भी व्यक्त कर सकते हैं कि श्रुतकेवली निश्चय से निज शुद्धात्मा को ही जानते हैं, पर को नहीं, द्वादशागरूप श्रुत को भी नहीं, तथा वे ही श्रुतकेवली व्यवहार से द्वादशागरूप श्रुत को जानते हैं, आत्मा को नहीं ।

ध्यान रहे — ये दोनों ही नय एक साथ एक ही समय में एक ही व्यक्ति पर घटित होते हैं, अन्य-अन्य व्यक्तियों पर नहीं, अन्य-अन्य समय पर भी नहीं । जो व्यक्ति जिस समय आत्मा को जानने के कारण निश्चयश्रुतकेवली है, वही व्यक्ति उसीसमय द्वादशागरूप श्रुत का विशेषज्ञ होने के कारण व्यवहारश्रुतकेवली भी है । इसीप्रकार जो व्यक्ति जिससमय द्वादशाग का पाठी होने से व्यवहारश्रुतकेवली है, वही व्यक्ति उसीसमय आत्मज्ञानी होने से निश्चयश्रुतकेवली भी है । उनमें न व्यक्तिभेद है और न समयभेद ही ।

इसीप्रकार के प्रयोग केवली भगवान के बारे में भी उपलब्ध होते हैं। नियमसार में लिखा है .—

“जाणदि पस्सदि सच्चं ववहारणण केवली भगव ।

केवलणाणी जणदि पस्सदि णियमेण अप्पाणं ॥१५९॥

अप्पसरूव पेच्छदि लोयालोयं ण केवली भगव ।

जइ कोइ भणइ एवं तस्सय कि दूसणं होइ ॥१६६॥

लोयालोयं जाणइ अप्पाणं णेव केवली भगव ।

जइ कोइ भणइ एवं तस्स य कि दूसणं होइ ॥१६९॥

व्यवहारनय से केवली भगवान सभी को जानते-देखते हैं और निश्चयनय से केवली भगवान मात्र आत्मा को ही जानते-देखते हैं ।

केवली भगवान निश्चय से आत्मस्वरूप को ही देखते-जानते हैं, लोकालोक को नहीं। यदि कोई व्यक्ति ऐसा कहे तो उसमें क्या दोष है ? तात्पर्य यह है कि ऐसा कहने में भी कोई दोष नहीं है ।

केवली भगवान व्यवहार से लोकालोक को देखते-जानते हैं, आत्मा को नहीं । यदि कोई व्यक्ति ऐसा कहता है तो उसमें क्या दोष है ? तात्पर्य यह है कि ऐसा कहने में भी कोई दोष नहीं है ।”

इसीप्रकार का भाव कलश में भी आया है, जो इसप्रकार है —

(वसततिलका)

“जानाति लोकमखिलं खलु तीर्थनाथं स्वात्मानमेकमनघं निजसौख्यनिष्ठम् ।

नो वेत्ति सोऽयमिति तं व्यवहारमार्गादिं वक्तीति कोऽपि मुनियो न च तस्स दोषः ॥’

तीर्थकर भगवान वास्तव में समस्त लोक को जानते हैं और वे एक निर्दोष, निजसुख में लीन आत्मा को नहीं जानते—कोई मुनिवर व्यवहारमार्ग से ऐसा कहते हैं तो कोई दोष नहीं है ।”

क्या उक्त कथनों के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि निश्चयकेवली अलग होते हैं और व्यवहारकेवली अलग, तथा निश्चयकेवली

मात्र आत्मा को जानते हैं और व्यवहारकेवली मात्र लोकालोक को ? इसीप्रकार क्या यह अर्थ भी निकाला जा सकता है कि जब केवली निश्चय में होते हैं, तब मात्र आत्मा को जानते हैं, और जब व्यवहार में होते हैं, तब मात्र लोकालोक को जानते हैं ?

नहीं, कदापि नहीं, क्योंकि केवली दो प्रकार के होते ही नहीं । एक ही केवली का दो प्रकार से निरूपण किया जाता है — एक निश्चयकेवली और दूसरे व्यवहारकेवली । जो केवली जिससमय आत्मा को जानने के कारण निश्चयकेवली कहे जाते हैं, वे ही केवली उसीसमय लोकालोक को जानने के कारण व्यवहारकेवली कहे जाते हैं, न तो उनमें व्यक्तिभेद होता है और न समयभेद ।

इसीप्रकार निश्चयश्रुतकेवली और व्यवहारश्रुतकेवली पर घटित कर लेना चाहिए ।

उक्त सन्दर्भ में मोक्षमार्गप्रकाशक का निम्नांकित कथन द्रष्टव्य है —

“अंतरंग में आपने तो निर्धार करके यथावत् निश्चय-व्यवहार मोक्षमार्ग को पहिचाना नहीं और जिन-आज्ञा मानकर निश्चय-व्यवहाररूप मोक्षमार्ग दो प्रकार मानते हैं । सो मोक्षमार्ग दो नहीं है, मोक्षमार्ग का निरूपण दो प्रकार है । --- इसलिए निरूपण अपेक्षा दो प्रकार मोक्षमार्ग जानना । एक निश्चयमोक्षमार्ग और एक व्यवहारमोक्षमार्ग — इसप्रकार दो मोक्षमार्ग मानना मिथ्या है ।”

उक्त कथन में जिसप्रकार मोक्षमार्ग पर निश्चय-व्यवहार घटित किए गये हैं, उसीप्रकार केवली और श्रुतकेवली पर भी निश्चय-व्यवहार घटित कर लेना चाहिए ।

जिसप्रकार मोक्षमार्ग दो नहीं, उसका निरूपण दो प्रकार से है—एक निश्चयमोक्षमार्ग और दूसरा व्यवहारमोक्षमार्ग, उसीप्रकार केवली या श्रुतकेवली

दो नहीं, उनका निरूपण दो प्रकार से है—एक निश्चयकेवली या निश्चयश्रुतकेवली और दूसरा व्यवहारकेवली या व्यवहारश्रुतकेवली।

जिसप्रकार निश्चय और व्यवहार केवली तेरहवे गुणस्थान और उसके आगे ही होते हैं, उसके पहले नहीं, उसीप्रकार निश्चय और व्यवहार श्रुतकेवली भी चौथे से बारहवे गुणस्थान तक ही होते हैं, उसके पहले नहीं, क्योंकि मिथ्यादृष्टि जीव न तो द्वादशाग के पाठी ही होते हैं और न स्वसवेदनज्ञानी ही ।

प्रश्न :— शास्त्रो मे जिन श्रुतकेवलियों की बात आती है, वे तो सभी मुनिराज ही थे, फिर चतुर्थ गुणस्थान से श्रुतकेवली होते हैं — यह आप कैसे कहते हैं ?

उत्तर :— सौधर्मादि इन्द्र, लौकातिकदेव एव सर्वार्थसिद्धि आदि के अहमिन्द्र भी तो द्वादशाग के पाठी और आत्मानुभवी होते हैं । तथा यह तो आप जानते ही हैं कि देवगति मे समय नहीं होता, अतः उनका गुणस्थान भी चौथे से ऊपर नहीं होता ।

यद्यपि यह सत्य है कि चौथे से बारहवे गुणस्थान तक के जीव श्रुतकेवली हो सकते हैं, तथापि इसका आशय यह कदापि नहीं कि चतुर्थ गुणस्थान से लेकर बारहवे गुणस्थान तक का प्रत्येक व्यक्ति श्रुतकेवली होता है, क्योंकि श्रुतकेवली होने के लिए स्वसवेदनज्ञानी और द्वादशाग का पाठी — दोनों शर्तें पूरी होना अनिवार्य है ।

प्रश्न :— जब चौथे गुणस्थान में श्रुतकेवली हो सकते हैं तो फिर तो पंचमकाल मे भी श्रुतकेवली हो सकते होंगे, क्योंकि पंचमकाल मे भी छठवे-सातवे गुणस्थान मे झूलनेवाले भावलिङ्गी सत हो सकते हैं, होते भी हैं ।

उत्तर :— हाँ, हाँ, क्यों नहीं ? अवश्य हो सकते हैं, क्योंकि अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहु पंचमकाल मे ही हुए हैं । उनके पहले भी अनेक श्रुतकेवली पंचमकाल मे हुए हैं, जिनकी चर्चा जिनागम मे है । अतः 'अभी श्रुतकेवली

नहीं होते' — आचार्य जयसेन के इस वाक्य में समागत 'अभी' शब्द का अर्थ अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहु के बाद का काल ही लेना चाहिए।

'अभी श्रुतकेवली नहीं होते' — इस कथन से यह अर्थ निकालना कि अभी स्वसवेदन के बल से आत्मानुभव भी नहीं होता — यह भी ठीक नहीं है और आत्मानुभव होता है, इसलिए अभी निश्चयश्रुतकेवली भी होते हैं — यह भी ठीक नहीं है। जब भद्रबाहु श्रुतकेवली के बाद कोई श्रुतकेवली हुआ ही नहीं तो फिर अभी भी भावश्रुतकेवली होने की बात कहाँ टिकती है?

इसीप्रकार जब पचमकाल के अन्त तक भावलिंगी मुनिराज-आर्यिकाएँ एवं सम्यग्दृष्टि-अणुव्रती श्रावक-श्राविकाये होना सुनिश्चित है तो फिर अभी स्वसवेदनरूप आत्मज्ञान का अभाव कैसे हो सकता है ?

यद्यपि यह सत्य है कि पचमकाल के अन्त तक भावलिंगी मुनिराज एवं ज्ञानी श्रावक होंगे, पर इतने मात्र से किसी व्यक्तिविशेष को ज्ञानी श्रावक या भावलिंगी सत तो नहीं माना जा सकता है, क्योंकि उसमें अपने पद के अनुरूप सभी पात्रताओं का होना भी तो आवश्यक है। पर जो यह मानते हैं कि इस समय आत्मानुभव — स्वसवेदनज्ञान हो ही नहीं सकता, उन्हें तो आत्मानुभव होने का प्रश्न ही पैदा नहीं होता और आत्मानुभव के बिना उनका सच्चा साधु होना या सच्चा ज्ञानी श्रावक होना भी संभव नहीं है।

निष्कर्ष के रूप में हम यह कह सकते हैं कि श्रुतज्ञान का अधिकतम विकास द्वादशांग का पाठी होना ही है, इसकारण ही उसे यहाँ सर्वश्रुत कहा है। 'जो आत्मा सर्वश्रुत को जानता है, वह श्रुतकेवली है' — का अर्थ यह हुआ कि जिस आत्मा का श्रुतज्ञान पूर्णतः विकसित हो गया है, वह श्रुतकेवली है।

पूर्ण विकसित श्रुतज्ञान में स्व-पर सभी द्रव्य श्रुतज्ञान के विषय बनते हैं। अतः यह सुनिश्चित हुआ कि सर्वश्रुत को जाननेवाले श्रुतकेवली ने सभी को जाना है। उसके इस सर्वज्ञान में स्व को जानने के कारण वह निश्चयश्रुतकेवली कहा जाता है और द्वादशांगरूप पर को जानने के कारण वह व्यवहारश्रुतकेवली कहलाता है।

ऐसी ही अपेक्षा केवली पर भी घटित होती है । स्व-पर सभी को जाननेवाले केवली भगवान स्व को जानने के कारण निश्चयकेवली और लोकालोक को जानने के कारण व्यवहारकेवली कहे जाते हैं । ऐसा भी कहा जाता है कि केवली भगवान निश्चय से आत्मज्ञ हैं और व्यवहार से सर्वज्ञ ।

उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी के विचार भी द्रष्टव्य हैं —

“जो जीव ज्ञान की पर्याय में छहों द्रव्य, उनके गुण-पर्याय—सभी ज्ञेयो को जानते हैं, उन्हें व्यवहारश्रुतकेवली कहते हैं । आत्मा को जाने—यह बात यहाँ नहीं ली है। यह तो पहले निश्चयश्रुतकेवली में आ गई । यहाँ तो एक समय की ज्ञान की पर्याय, जिसमें सर्वश्रुतज्ञान यानि बारह अंग और चौदह पूर्व का ज्ञान होता है, उसे जिनदेव व्यवहारश्रुतकेवली कहते हैं।”

जिस ज्ञान की पर्याय में बारह अंग जाने जाते हैं, द्रव्य-गुण-पर्याय जाने जाते हैं, सभी पर जाना जाता है, वह ज्ञान ज्ञेयरूप नहीं है, किन्तु आत्मारूप (ज्ञानरूप) है । यह ज्ञान अनात्मारूप ज्ञेयों का नहीं, बल्कि आत्मा का ही है । इससे अन्य पक्ष का अभाव होने से ज्ञान आत्मा ही है — यह बात सिद्ध होती है । ‘ज्ञान की पर्याय वह आत्मा’ — यह व्यवहार है और यह व्यवहार परमार्थ आत्मा को बताता है ।^१

इसप्रकार परमार्थ को समझानेवाला व्यवहार है तो अवश्य, परन्तु व्यवहार अनुसरण करने योग्य नहीं है । एक त्रिकाली ज्ञायकभाव का अनुसरण करना ही परमार्थ है । — ऐसा जानकर व्यवहार का आश्रय छोड़कर एक परमार्थ का ही अनुभव करो ।”

उक्त सम्पूर्ण अनुशीलन का निष्कर्ष यह है कि यद्यपि व्यवहार परमार्थ का प्रतिपादक होने से अपने को दृढतापूर्वक स्थापित करता है, तथापि वह अनुसरण करने योग्य नहीं है ।

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १, पृष्ठ १२८

२ वही, पृष्ठ १३१

३ वही, पृष्ठ १३२

समयसार गाथा ११

दशवी और ग्यारहवी गाथा के बीच में आचार्य जयसेन की तात्पर्यवृत्ति नामक संस्कृत टीका में दो गाथाएँ उपलब्ध होती हैं, जो आचार्य अमृतचन्द्र की आत्मव्याप्ति नामक संस्कृत टीका में नहीं हैं। उनमें पहली गाथा रत्नत्रय की भावना की गाथा है, जो १६वीं गाथा के समान ही है। जिसप्रकार का भाव इस गाथा में है, ठीक उसीप्रकार का भाव १६वीं गाथा में भी पाया जाता है। दूसरी गाथा में रत्नत्रय की भावना का फल बताया गया है।

उक्त दोनों गाथाओं पर आचार्य अमृतचन्द्र की टीका तो है ही नहीं, आचार्य जयसेन की टीका में भी विशेष कुछ नहीं है, मात्र गाथा का सामान्य अर्थ कर दिया गया है। वे दोनों गाथाएँ मूलतः इसप्रकार हैं —

गाणमिह भावणा खलु कादव्वा दसणे चरिते य ।

ते पुण तिण्णिवि आदा तह्हा कुण भावण आदे ॥

जो आदभावणमिण णिच्चुवजुत्तो मुणी समाचरदि ।

सो सव्वदुक्खमोक्खं पावदि अचिरेण कालेण ॥

ज्ञान में, दर्शन में एवं चरित्र में भावना करना चाहिए, किन्तु ये तीनों आत्मा ही हैं। अतः आत्मा की ही भावना करना चाहिए।

जो मुनि तत्परता के साथ इस आत्मभावना को करता है, वह सम्पूर्ण दुःखों से थोड़े ही काल में मुक्त हो जाता है।

उक्त दोनों गाथाओं में कोई नई विषयवस्तु तो है ही नहीं, इनके नही होने पर भी विषयवस्तु के क्रम में कोई व्यवधान नहीं आता, अपितु इनके बिना ही क्रमिक विकास सही बैठता है, जैसा कि आगामी गाथा की उत्थानिका से स्पष्ट है।

अब यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जब व्यवहारनय ने परमार्थ प्रतिपादकत्व के कारण अपने को भली-भौति स्थापित कर लिया है, तो फिर उसका अनुसरण क्यों नहीं करना चाहिए? इस प्रश्न के उत्तरस्वरूप ही ११वीं गाथा का जन्म हुआ है, जो इसप्रकार है —

ववहारो भूदत्थो भूदत्थो देसिदो दु सुद्धणओ ।

भूदत्थमस्सिदो खलु सम्मादिट्ठी हवदि जीवो ॥११॥

(हरिगीत)

शुद्धनय भूतार्थ है अभूतार्थ है व्यवहारनय ।

भूतार्थ की ही शरण गह यह आत्मा सम्यक् लहे ॥११॥

‘व्यवहारनय अभूतार्थ है शुद्धनय भूतार्थ है’ — ऐसा कहा गया है । जो जीव भूतार्थ का आश्रय लेता है, वह जीव निश्चय से सम्यग्दृष्टि होता है ।

उक्त गाथा का भाव स्पष्ट करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र आत्मव्याप्ति में लिखते हैं —

“सब ही व्यवहारनय अभूतार्थ होने से अभूत (अविद्यमान—असत्य) अर्थ को प्रगट करते हैं । एक शुद्धनय ही भूतार्थ होने से भूत (विद्यमान—सत्य) अर्थ को प्रगट करता है ।

अब इसी बात को उदाहरण द्वारा स्पष्ट करते हैं । यद्यपि प्रबल कीचड़ के मिलने से आच्छादित है निर्मलस्वभाव जिसका, ऐसे समल जल का अनुभव करनेवाले एव जल और कीचड़ के विवेक से रहित अधिकांश लोग तो उस जल को मलिन ही अनुभव करते हैं। वे यह नहीं समझ पाते कि स्वभाव से तो जल निर्मल ही है, मलिनता तो मात्र सयोग में है। इसकारण वे जल को ही मलिन मान लेते हैं। तथापि कुछ लोग अपने हाथ से डाले हुए कतकफल के पड़ने मात्र से उत्पन्न जल-कीचड़ के विवेक से, अपने पुरुषार्थ से प्रगट किये गये निर्मलस्वभाव से उस जल को निर्मल ही अनुभव करते हैं ।

तात्पर्य यह है कि अधिकांश लोग तो पकमिश्रित जल को स्वभाव से मैला मानकर वैसा ही पी लेते हैं और अनेक रोगों से आक्रान्त हो दुखी होते हैं, किन्तु कुछ समझदार लोग अपने विवेक से इस बात को समझ लेते हैं कि जल मैला नहीं है, इस मैले जल में जल जुदा है और मैल जुदा है तथा कतकफल के जरिये जल और मैल को जुदा-जुदा किया जा सकता है । अतः वे स्वयं के हाथ से कतकफल डालकर मैले जल को इतना निर्मल बना लेते हैं कि उसमें अपना पुरुषाकार भी स्पष्ट दिखाई देने लगता है और उस जल को पीकर निरोग रहते हैं, आरोग्यता का आनन्द लेते हैं ।

इसीप्रकार प्रबल कर्मोदय के संयोग से सहज एक ज्ञायकभाव तिरोभूत (आच्छादित) हो गया है जिसका, ऐसे आत्मा का अनुभव करनेवाले एव आत्मा और कर्म के विवेक से रहित, व्यवहार-विमोहित चित्तवाले अधिकांश लोग तो आत्मा को अनेकभावरूप अशुद्ध ही अनुभव करते हैं, तथापि भूतार्थदर्शी लोग अपनी बुद्धि से प्रयुक्त शुद्धनय के प्रयोग से उत्पन्न आत्मा और कर्म के विवेक से अपने पुरुषार्थ द्वारा प्रगट किये गये सहज एक ज्ञायकभाव को शुद्ध ही अनुभव करते हैं, एक ज्ञायकभावरूप ही अनुभव करते हैं, अनेकभावरूप नहीं करते ।

यहाँ शुद्धनय कतकफल के स्थान पर है, इसलिए जो शुद्धनय का आश्रय लेते हैं वे ही सम्यक् अवलोकन करते हुए सम्यग्दृष्टि होते हैं, अन्य नहीं। इसलिए कर्मों से भिन्न आत्मा को देखनेवालों को व्यवहारनय अनुसरण करने योग्य नहीं है।”

यह गाथा अत्यन्त गभीर है, इसमें जिनागम का सार तो भरा ही है, जिनागम को समझने की विधि भी बता दी गई है । इस गाथा के मर्म को समझने के लिए अत्यधिक सावधानी अपेक्षित है, क्योंकि जरासी चूक हो जाने पर बहुत बड़ी हानि हो सकती है ।

इस गाथा व इस पर लिखी आत्मख्याति टीका का अर्थ लिखने के उपरान्त भावार्थ लिखते हुए पण्डित जयचन्द्रजी छाबड़ा हमें सचेत करते हैं तथा अनेक

तथ्यो से परिचित भी कराते हैं । अतः उनके भावार्थ को अविकलरूप से देखना आवश्यक है, जो इसप्रकार है —

“यहाँ व्यवहारनय को अभूतार्थ और शुद्धनय को भूतार्थ कहा है । जिसका विषय विद्यमान न हो, असत्यार्थ हो, उसे अभूतार्थ कहते हैं । शुद्धनय का विषय अभेद एकाकाररूप नित्य द्रव्य है, उसकी दृष्टि में भेद दिखाई नहीं देता, इसलिए उसकी दृष्टि में भेद अविद्यमान, असत्यार्थ ही कहा जाता है। ऐसा तो है नहीं कि भेदरूप कोई वस्तु ही न हो । यदि ऐसा मानेगे तो जिसप्रकार वेदान्तमतवाले भेदरूप अनित्य को मायास्वरूप कहते हैं, अवस्तु कहते हैं और अभेद-नित्य-शुद्धब्रह्म को वस्तु कहते हैं, वैसा हमें भी मानना होगा । ऐसा मानने पर सर्वथा एकान्त शुद्धनय के पक्षरूप मिथ्यादृष्टित्व का प्रसंग आवेगा। इसलिए ऐसा स्वीकार करना ही ठीक है कि जिनवाणी स्याद्वादरूप है और प्रयोजन के अनुसार नयो को यथायोग्य मुख्य व गौण करके कथन करती है ।

गहराई से समझने की बात यह है कि प्राणियों को भेदरूप व्यवहार का पक्ष तो अनादि से ही है और इसका उपदेश भी बहुधा सर्व प्राणी परस्पर करते हैं । जिनवाणी में भी व्यवहार का उपदेश हस्तावलम्बन जानकर बहुत किया है, किन्तु उसका फल तो ससार ही है । शुद्धनय का पक्ष तो कभी आया नहीं और उसका उपदेश भी विरल है । इसलिए उपकारी श्रीगुरु ने शुद्धनय के ग्रहण का फल मोक्ष जानकर उसका ही उपदेश प्रधानता से दिया है और कहा है कि शुद्धनय भूतार्थ है, सत्यार्थ है, इसके आश्रय करने से सम्यग्दृष्टि होता है। इसको जाने बिना जबतक जीव व्यवहार में मग्न है, तबतक आत्मा के ज्ञान-श्रद्धानरूप निश्चयसम्यग्दर्शन नहीं हो सकता है। — ऐसा जानना ।”

यह गाथा और इसकी टीका के पढ़ने से एक बात एकदम स्पष्ट होती है कि सभीप्रकार के व्यवहारनय अभूतार्थ है, असत्यार्थ है और एकमात्र शुद्धनय ही भूतार्थ है, सत्यार्थ है ।

अब यहाँ एक जिज्ञासा सहज ही उत्पन्न होती है कि जिन्हें यहाँ अभूतार्थ कहा जा रहा है, वे व्यवहारनय कितने प्रकार के हैं, कौन-कौन हैं, शुद्धनय क्या है ?

इन सबका स्वरूप जाने बिना समयसार को समझ पाना संभव नहीं लगता, क्योंकि समयसार में इन नयों का प्रयोग बार-बार आता है ।

वस्तुतः बात तो यह है कि नयों को समझे बिना जिनागम के किसी भी शास्त्र का मर्म समझ पाना संभव नहीं है, क्योंकि समस्त जिनागम नयों की भाषा में ही निबद्ध है, तथापि समयसार को समझने के लिए कम से कम अध्यात्मनयों का स्वरूप समझना तो अत्यन्त आवश्यक है ।

नयों के स्वरूप को विस्तार से जानने के लिए 'परमभावप्रकाशक नयचक्र'* का स्वाध्याय किया जाना चाहिए, क्योंकि उसमें सभी प्रकार के नयों का आगम के आलोक में विस्तार से निरूपण है । अध्यात्मनयों के सदर्थ में भी उसमें सर्वांग निरूपण है ।

प्रश्न — उसका स्वाध्याय तो जिज्ञासु पाठक करेंगे ही, पर अध्यात्मनयों की सामान्य जानकारी तो यहाँ भी दी जानी चाहिए ?

उत्तर — जो नय आत्मा के स्वरूप को समझने-समझाने में ही काम आते हैं, उन्हें अध्यात्मनय कहते हैं ।

अध्यात्मनय दो प्रकार के होते हैं — (१) व्यवहारनय और (२) निश्चयनय ।

व्यवहारनय भी दो प्रकार का होता है — (१) असद्भूतव्यवहारनय और (२) सद्भूतव्यवहारनय ।

ये असद्भूत और सद्भूत व्यवहारनय भी उपचरित और अनुपचरित के भेद से दो-दो प्रकार के होते हैं । इसप्रकार कुल मिलाकर व्यवहारनय चार प्रकार का हो गया —

* परमभावप्रकाशक नयचक्र डॉ. हुकमचन्द भारिल्ल, पण्डित टोडरमल स्मारक ट्रस्ट, ए-४, बापूनगर, जयपुर-३०२०१५

(१) उपचरित-असद्भूतव्यवहारनय (२) अनुपचरित-असद्भूतव्यवहारनय
(३) उपचरित-सद्भूतव्यवहारनय (४) अनुपचरित-सद्भूतव्यवहारनय ।
निश्चयनय भी दो प्रकार का होता है— (१) अशुद्धनिश्चयनय और
(२) शुद्धनिश्चयनय ।

शुद्धनिश्चयनय तीन प्रकार का होता है—(१) एकदेशशुद्धनिश्चयनय
(२) शुद्धनिश्चयनय या साक्षात्शुद्धनिश्चयनय और (३) परमशुद्धनिश्चयनय ।
इसप्रकार कुल मिलाकर निश्चयनय भी चार प्रकार का हो गया ।

ये चार प्रकार के व्यवहार और चार प्रकार के निश्चय — कुल मिलाकर
आठ नय अध्यात्मनय कहे जाते हैं ।

जो नय सयोग का ज्ञान कराये, उसे असद्भूतव्यवहारनय कहते हैं ।
शरीर, स्त्री-पुत्रादि, मकानादि को अपना कहना, आत्मा को उनका
कर्ता-भोक्ता-ज्ञाता कहना इसी नय का काम है ।

स्त्री-पुत्रादि, मकानादि तथा ग्राम-नगरादि दूरस्थ परपदार्थों को अपना
कहना, आत्मा को उनका कर्ता-भोक्ता-ज्ञाता कहना उपचरित-असद्भूतव्यवहारनय
है और आत्मा के साथ एकक्षेत्रावगाहरूप से रहनेवाले शरीर को अथवा आत्मा
और शरीर के मिले हुए रूप को आत्मा कहना, आत्मा का कहना, आत्मा
को उसका कर्ता-भोक्ता-ज्ञाता कहना अनुपचरित-असद्भूतव्यवहारनय है ।

अभेद-अखण्ड आत्मा को गुणों और पर्यायों के भेद करके समझना,
समझाना, कहना, सद्भूतव्यवहारनय का कार्य है ।

अल्पविकसित एव विकारी पर्यायों को आत्मा का कहना, उनका
कर्ता-भोक्ता-ज्ञाता आत्मा को कहना उपचरित-सद्भूतव्यवहारनय का कथन
है और अभेद आत्मा में ज्ञान-दर्शन-चारित्र के भेद करना तथा पूर्ण विकसित
निर्मलपर्यायों को आत्मा का कहना, उनका कर्ता-भोक्ता-ज्ञाता आत्मा को कहना
अनुपचरित-सद्भूतव्यवहारनय का कार्य है ।

रागादि विकारी भावों से आत्मा को अभेद बताना अशुद्धनिश्चयनय है ।
आत्मा को मिथ्यादृष्टि कहना इसी नय का काम है । एकदेशशुद्धपर्यायों से

आत्मा को अभेद बताना एकदेशशुद्धनिश्चयनय है । आत्मा को सम्यग्दृष्टि, देशसयमी कहना इसी नय का कथन है । पूर्णशुद्धपर्याय से आत्मा को अभेद बताना शुद्धनिश्चयनय या साक्षात्शुद्धनिश्चयनय है । आत्मा को केवलज्ञानी कहना, सिद्ध कहना इसी नय का कथन है ।

आत्मा को सम्पूर्ण शुद्धाशुद्धपर्यायो से रहित, गुणभेद से भिन्न, अभेद-अखण्ड-नित्य जानना-कहना परमशुद्धनिश्चयनय है । त्रिकाली ध्रुव ज्ञायकभाव इसी परमशुद्धनिश्चयनय का विषय है ।

परमशुद्धनिश्चयनय का विषयभूत यह ज्ञायकभाव ही दृष्टि का विषय है और इसके आश्रय से ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र की प्राप्ति होती है ।

इस गाथा में जो शुद्धनय शब्द का प्रयोग है, वह परमशुद्धनिश्चयनय के अर्थ में ही है । यहाँ एकमात्र उसे ही भूतार्थ कहा गया है, शेष निश्चयनय भी परमशुद्धनिश्चयनय की अपेक्षा व्यवहार ही हो जाते हैं, अतः किसी अपेक्षा वे भी अभूतार्थ हो जाते हैं, परन्तु परमशुद्धनिश्चयनय सदा ही भूतार्थ रहता है । जैसा कि छठवीं गाथा के भावार्थ में छाबड़ाजी ने लिखा है कि 'अशुद्धद्रव्यार्थिकनय भी शुद्धद्रव्य की दृष्टि में पर्यायार्थिक ही है, इसलिए व्यवहार ही है — ऐसा आशय समझना चाहिए ।'

गाथा में स्पष्टरूप से कहा गया है कि जो जीव भूतार्थ का आश्रय करता है, वह जीव सम्यग्दृष्टि होता है । अतः यह सुनिश्चित ही है कि जिस नय की विषयभूत वस्तु में अपनापन स्थापित करने से सम्यग्दर्शन होता है, वही नय भूतार्थ है, सत्यार्थ है । उक्त आठ नयों में एक परमशुद्धनिश्चयनय ही ऐसा है, जिसके विषयभूत आत्मद्रव्य में अपनापन स्थापित होने से सम्यग्दर्शन होता है, अतः वह ही वास्तविक शुद्धनय है और वही भूतार्थ है, शेष सभी नय अभूतार्थ हैं ।

प्रश्न — उक्त व्याख्या के अनुसार तो निश्चयनय के आरम्भिक तीन भेद भी अभूतार्थ हो गये । तो क्या अशुद्धनिश्चयनय, एकदेशशुद्धनिश्चयनय एवं साक्षात्शुद्धनिश्चयनय भी अभूतार्थ हैं ?

उत्तर .— 'शुद्धनय' शब्द के प्रयोग से यह तो सुनिश्चित ही है कि उसमे अशुद्धनिश्चयनय को शामिल करना अभीष्ट नहीं है । उक्त संदर्भ मे आचार्य जयसेन का कथन द्रष्टव्य है, जिसमे वे आचार्य अमृतचन्द्रकृत अर्थ को स्वीकार करते हुए इस गाथा का एक और भी अर्थ करते हैं, जो इसप्रकार है —

“द्वितीय व्याख्यान से व्यवहारनय भी भूतार्थ और अभूतार्थ इन दो भेदोरूप कहा गया है । न केवल व्यवहारनय ही भूतार्थ और अभूतार्थ के भेद से दो प्रकार का है, अपितु शुद्धनिश्चयनय भी भूतार्थ और अभूतार्थ के भेद से दो प्रकार का है।”

उक्त कथन से यह अत्यन्त स्पष्ट है कि शुद्धनिश्चयनय के भी अनेक भेद होते हैं तथा उनमे कुछ भूतार्थ और कुछ अभूतार्थ होते हैं । शुद्धनिश्चयनय के जिस भेद का विषय पर और पर्याय से रहित, गुणभेद से भिन्न, अभेद, नित्य, एक भगवान् आत्मा बनता है, वह ही भूतार्थ है, सत्यार्थ है, शेष सभी अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

वैसे तो प्रत्येक नय अपने प्रयोजन की दृष्टि से भूतार्थ होता है अर्थात् अपने प्रयोजन को सिद्ध करने की अपेक्षा भूतार्थ है, पर सम्यग्दर्शन की प्राप्ति एकमात्र शुद्धनय (परमशुद्धनिश्चयनय) के आश्रय से ही होती है, अतः इस दृष्टि से एकमात्र वही भूतार्थ है ।

प्रश्न — आचार्य जयसेन के उक्त कथन से तो व्यवहार भी भूतार्थ हो गया ?

उत्तर — व्यवहार भी कथञ्चित् भूतार्थ है । यह बात चौदहवीं गाथा मे पाँच उदाहरणों के माध्यम से पाँच बोलों मे की गई है, जिसकी विस्तृत चर्चा यथास्थान होगी ही । इस गाथा के भावार्थ मे पण्डित जयचन्द्रजी छाबडा ने भी यह बात स्पष्ट कर दी है, साथ ही यह भी स्पष्ट कर दिया है कि प्राणियों को व्यवहार का पक्ष तो अनादि से ही है और इसका उपदेश भी बहुत दिया जाता है, जहाँ देखो इसी की चर्चा होती है । जिनवाणी

मे भी यथास्थान इसकी पर्याप्त चर्चा प्राप्त होती है । इतना सब होने पर भी अन्ततः उसका फल तो ससार ही है, उसके आश्रय से मुक्ति प्राप्त होना संभव नहीं है ।

शुद्धनय का पक्ष अनादि से अभीतक आया नहीं है और उसका उपदेश भी विरल है। अतः उसी की मुख्यता से निरूपण है और यहाँ उसी का आश्रय लेने की प्रेरणा दी गई है, उसी को भूतार्थ कहा गया है ।

“निश्चयमिह भूतार्थं व्यवहारं वर्णयन्त्यभूतार्थम् ।

भूतार्थबोधविमुखं प्रायः सर्वोऽपि संसारः ॥५॥

निश्चयनय को भूतार्थ और व्यवहारनय को अभूतार्थ कहा गया है और प्रायः सम्पूर्ण ससार भूतार्थ के ज्ञान से विमुख ही है ।”

पुरुषार्थसिद्धयुपाय के उक्त कथन में आचार्य अमृतचन्द्र ने निश्चयनय को भूतार्थ कहा है और समयसार की ग्यारहवीं गाथा में आचार्य कुन्दकुन्द ने शुद्धनय को भूतार्थ कहा है। निश्चयनय में तो निश्चयनय के चारों ही भेद गर्भित होते हैं, पर शुद्धनय में अशुद्धनिश्चयनय नहीं आता। इसप्रकार इन दोनों कथनों में अन्तर दिखाई देता है । अतः प्रश्न यह है कि यहाँ किस नय को ग्रहण किया जाय ?

दोनों कथनों में कोई अन्तर नहीं है । दोनों ही स्थानों पर परमशुद्धनिश्चयनय ही ग्रहण करना चाहिए, क्योंकि सम्पूर्ण ससार परमशुद्धनिश्चयनय के विषयभूत त्रिकाली ध्रुव ज्ञायकभाव से ही विमुख है और उसी के आश्रय से सम्यग्दर्शन की प्राप्ति होती है ।

उक्त सन्दर्भ में आध्यात्मिकसत्पुरुष श्री कानजीस्वामी के विचार द्रष्टव्य हैं .—

“पचाध्यायी में तो ऐसा कहा है कि जो निश्चयनय के दो भेद करते हैं, वे सर्वज्ञ की आज्ञा के बाहर हैं । वही बात यहाँ कहते हैं कि त्रिकाली ध्रुव भगवान् आत्मा ध्रुव-अखण्ड-एकरूप भूतार्थ सत्त्वस्तु या उसको जाननेवाला ज्ञानाश ही शुद्धनय है और वह एक ही है, उसके दो भेद नहीं हैं । पर्यायसहित

या रागसहित आत्मा को जानना सो निश्चय — ऐसी बात यहाँ नहीं है। यहाँ त्रिकाली ध्रुव एकरूप शुद्ध ज्ञायकभाव ही सत्यार्थ है और उसे जाननेवाला शुद्धनय भी एक ही है, उसके दो भेद नहीं है ।^१”

प्रश्न — मूल गाथा में व्यवहारनय को अभूतार्थ एवं शुद्धनय को भूतार्थ कहा गया है, परन्तु अशुद्धनिश्चयनय को न भूतार्थ कहा है और न अभूतार्थ ही कहा है, उसके बारे में तो आचार्यदेव मौन हैं । फिर भी पुरुषार्थसिद्धयुपाय में निश्चयनय को भूतार्थ कहा है । चूँकि अशुद्धनिश्चयनय निश्चयनय का ही एक भेद है, अतः उसे भूतार्थ कहना ही ठीक लगता है।

उत्तर — नहीं, यह ठीक नहीं है, क्योंकि मूल गाथा में जब शुद्धनय शब्द है तो उसमें अशुद्धनय को कैसे शामिल किया जा सकता है । दूसरे बृहद्ब्रह्मसंग्रह की गाथा ४८ की टीका में आता है कि ‘स चाशुद्धनिश्चय शुद्धनिश्चयापेक्षया व्यवहार एव — और वह अशुद्धनिश्चयनय शुद्धनिश्चयनय की अपेक्षा व्यवहार ही है।’

उक्त कथन के आधार पर अशुद्धनिश्चयनय व्यवहार होने से अभूतार्थ ही है, भूतार्थ नहीं।

परमशुद्धनिश्चयनय को छोड़कर निश्चयनय के शेष भेद किसप्रकार व्यवहारपने को प्राप्त होकर अभूतार्थ हो जाते हैं — इस पर विस्तार से विचार करते हुए परमभावप्रकाशक नयचक्र में जो लिखा गया है, वह इसप्रकार है —

“बात यहाँ तक ही समाप्त नहीं होती, क्योंकि जब शुद्धनिश्चयनय की अपेक्षा से अशुद्धनिश्चयनय व्यवहार हो जाता है, तो शुद्धनिश्चय के प्रभेदों में भी ऐसा क्यों नहीं हो? अर्थात् होता ही है । परमशुद्धनिश्चयनय की अपेक्षा साक्षात्शुद्धनिश्चयनय एवं एकदेशशुद्धनिश्चयनय भी व्यवहार ही कहे जाते हैं ।^२”

१ प्रवचनरत्नाकर (गुजराती), भाग १, पृष्ठ १३९

२ परमभावप्रकाशक नयचक्र, पृष्ठ ८२

‘न तथा’ शब्द से सबका निषेध करनेवाला परमशुद्धनिश्चयनय कभी भी किसी भी नय द्वारा निषिद्ध नहीं होता, अतः वह कभी भी व्यवहारपने को प्राप्त नहीं होता, किन्तु वह सबका निषेध करके स्वयं निवृत्त हो जाता है और निर्विकल्प आत्मानुभूति का उदय होता है । वास्तव में यह आत्मानुभूति की प्राप्ति ही इस सम्पूर्ण प्रक्रिया का फल है ।”

उक्त मथन से यह स्पष्ट है कि दृष्टि के विषयभूत त्रिकाली ध्रुव भगवान् आत्मा का प्रतिपादक शुद्धनय (परमशुद्धनिश्चयनय) ही एक भूतार्थ है, सत्यार्थ है, शेष सभी नय व्यवहार होने से अभूतार्थ है, असत्यार्थ है । शुद्धनय अथवा शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा के आश्रय से ही सम्यग्दर्शन की प्राप्ति होती है, अतः एकमात्र वही उपादेय है ।

धर्म परिभाषा नहीं, प्रयोग है ।

अतः सुखाभिलाषी को, आत्मारथी को, मुमुक्षु को अपने को पहिचानना चाहिए, अपने में जम जाना चाहिए, रम जाना चाहिए । सुख पाने के लिए अन्यत्र भटकना आवश्यक नहीं । अपना सुख अपने में है, पर में नहीं परमेश्वर में भी नहीं, अतः सुखार्थी का परमेश्वर की ओर भी किसी आशा-आकांक्षा से झौंकना निरर्थक है । तेरा प्रभु तू स्वयं है । तू स्वयं ही अनन्त सुख का भण्डार है, सुखस्वरूप है, सुख ही है । सुख को क्या चाहना ? चाह ही दुःख है । पचेन्द्रिय के विषयो में सुख ही नहीं । चक्रवर्ती की सम्पदा पाकर भी यह जीव सुखी नहीं हो पाया जानी जीवों की दृष्टि में चक्रवर्ती की सम्पत्ति की कोई कीमत नहीं है, वे उसे जीर्ण तृण के समान त्याग देते हैं और अन्तर में समा जाते हैं । अन्तर में जो अनन्त आनन्दमय महिमावन्त पदार्थ विद्यमान है, उसके सामने बाह्य विभूति की कोई महिमा नहीं ।

धर्म परिभाषा नहीं, प्रयोग है । अतः आत्मारथी को धर्म को शब्दों में रटने के बजाय जीवन में उतारना चाहिए, धर्ममय हो जाना चाहिए ।

— तीर्थकर महावीर और उनका सर्वोदय तीर्थ, पृष्ठ ५२

समयसार गाथा १२

अब यह प्रश्न फिर उपस्थित होता है कि जब शुद्धनय के आश्रय से ही सम्यग्दर्शन होता है, व्यवहार के आश्रय से नहीं, इसलिए प्रत्यगात्मदर्शियों के लिए व्यवहारनय अनुसरण करने योग्य नहीं है तो फिर इस व्यवहारनय का उपदेश ही क्यों दिया जाता है ?

इस प्रश्न के उत्तर में बारहवीं गाथा में कहा गया है कि यह व्यवहारनय भी किन्हीं-किन्हीं को कभी-कभी प्रयोजनवान होता है, इसलिए यह सर्वथा निषेध करने योग्य नहीं है और इसलिए जिनवाणी में इसका उपदेश भी दिया गया है ।

यह व्यवहारनय किनको और कब प्रयोजनवान है ? — यह बताना ही बारहवीं गाथा का मूल प्रतिपाद्य है । मूल गाथा इसप्रकार है —

सुद्धो सुद्धादेसो णादव्वो परमभावदरसीहि ।

ववहारदेसिदा पुण जे दु अपरमे दिठ्ठा भावे ॥१२॥

(हरिगीत)

परमभाव को जो प्राप्त हैं वे शुद्धनय ज्ञातव्य हैं ।

जो रहें अपरमभाव में व्यवहार से उपदिष्ट हैं ॥१२॥

जो शुद्धनय तक पहुँचकर श्रद्धावान हुए तथा पूर्ण ज्ञान-चारित्रवान हो गये हैं, उन्हें शुद्धात्मा का उपदेश करनेवाला शुद्धनय जानने योग्य है और जो जीव अपरमभाव में स्थित हैं, श्रद्धा-ज्ञान-चारित्र के पूर्णभाव को नहीं पहुँच सके हैं, साधक-अवस्था में ही स्थित हैं, वे व्यवहारनय द्वारा उपदेश करने योग्य हैं ।

इस गाथा के भाव को आचार्य अमृतचन्द्र आत्मख्याति में इसप्रकार स्पष्ट करते हैं —

“जो पुरुष अन्तिम पाक से उतरे हुए शुद्ध स्वर्ण के समान वस्तु के उत्कृष्टभाव का अनुभव करते हैं, उन्हें प्रथम, द्वितीय आदि पाकों की परम्परा

से पच्यमान अशुद्ध स्वर्ण के समान अनुत्कृष्ट-मध्यम भावों का अनुभव नहीं होता । इसलिए उन्हें तो शुद्धद्रव्य का प्रतिपादक एव अचलित-अखण्ड एक स्वभावरूप भाव का प्रकाशक शुद्धनय ही सबसे ऊपर की एक प्रतिवर्णिका समान होने से जानने में आता हुआ प्रयोजनवान है, परन्तु जो पुरुष प्रथम, द्वितीय आदि अनेक पाकों की परम्परा से पच्यमान अशुद्धस्वर्ण के समान अनुत्कृष्ट-मध्यमभाव का अनुभव करते हैं, उन्हें अन्तिम ताव से उतरे हुए शुद्धस्वर्ण के समान उत्कृष्टभाव का अनुभव नहीं होता है । इसलिए उन्हें अशुद्धद्रव्य का प्रतिपादक एव भिन्न-भिन्न एक-एक भावस्वरूप अनेक भावों का प्रकाशक व्यवहारनय विचित्र अनेक वर्णमालाओं के समान होने से जानने में आता हुआ उस काल प्रयोजनवान है, क्योंकि तीर्थ और तीर्थफल की ऐसी ही व्यवस्था है ।

कहा भी है —

‘जइ जिनमय पवज्जह ता मा व्यवहारणिच्छए मुयह ।

एक्केण विणा छिज्जइ तित्थ अण्णेण उण तच्च ॥

यदि तुम जिनमत का प्रवर्तन करना चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय दोनों नयों में से एक को भी मत छोड़ो, क्योंकि व्यवहारनय के बिना तीर्थ का एव निश्चयनय के बिना तत्त्व का नाश हो जावेगा ।’

उक्त सन्दर्भ में परमभावप्रकाशक नयचक्र का निम्नांकित कथन द्रष्टव्य है —

“इसमें कहा गया है कि व्यवहार के बिना तीर्थ का लोप हो जावेगा और निश्चय के बिना तत्त्व का लोप हो जावेगा अर्थात् तत्त्व की प्राप्ति नहीं होगी । यहाँ ‘तीर्थ’ का अर्थ उपदेश और ‘तत्त्व’ का अर्थ शुद्धात्मा का अनुभव है । उपदेश की प्रक्रिया प्रतिपादन द्वारा सम्पन्न होती है, तथा प्रतिपादन करना व्यवहार का काम है, अतः व्यवहार को सर्वथा असत्यार्थ मानने से तीर्थ का लोप हो जावेगा — ऐसा कहा है । शुद्धात्मा का अनुभव निश्चयनय के विषयभूत अर्थ में एकाग्र होने पर होता है, अतः निश्चयनय

को छोड़ने पर तत्त्व की प्राप्ति नहीं होगी अर्थात् आत्मा का अनुभव नहीं होगा — ऐसा कहा है । द्वादशांग जिनवाणी में व्यवहार द्वारा जो भी उपदेश दिया गया है, उसका सार एकमात्र आत्मा का अनुभव ही है । आत्मानुभूति ही समस्त जिनशासन का सार है ।

इसप्रकार इस गाथा में यही कहा गया है कि उपदेश की प्रक्रिया में व्यवहारनय प्रधान है और अनुभव की प्रक्रिया में निश्चयनय प्रधान है ।

आत्मा के अनुभव में व्यवहारनय स्वतः गौण हो गया है । इसलिए आत्मानुभव के अभिलाषी आत्मारथी निश्चयनय के समान ही व्यवहार को उपादेय कैसे मान सकते हैं ? व्यवहार की जो उपादेयता है, वे उसे भी अच्छी तरह जानते हैं । ज्ञानीजन जब व्यवहारनय को हेय या असत्यार्थ कहते हैं तो उसे गौण करके ही असत्यार्थ कहते हैं, अभाव करके नहीं — यह बात ध्यान में रखने योग्य है ।

गाथा की प्रथम पंक्ति में कहा गया है कि यदि तुम जिनमत को प्रवर्तना चाहते हो तो व्यवहार-निश्चय को मत छोड़ो । 'प्रवर्तना' शब्द के दो भाव होते हैं । एक तो तीर्थ-प्रवर्तन और दूसरा आत्मानुभवन । 'तीर्थप्रवर्तन' का अर्थ जिनधर्म की उपदेश-प्रक्रिया को निरन्तरता प्रदान करना है । अतः यदि जिनधर्म की उपदेश-प्रक्रिया को निरन्तरता प्रदान करना है तो वह व्यवहार द्वारा ही संभव होगा, अनिर्वचनीय या 'न तथा' शब्द द्वारा वक्तव्य निश्चयनय से नहीं, किन्तु जिनमत का वास्तविक प्रवर्तन तो आत्मानुभवन ही है, अतः आत्मानुभूतिरूप जिनमत का प्रवर्तन तो निश्चयनय के विषयभूत अर्थ में मग्न होने पर ही संभव है । यहाँ उपदेश के विकल्परूप व्यवहारनय को कहाँ स्थान प्राप्त हो सकता है ?

तीर्थंकर भगवान् महावीर का तीर्थ आज भी प्रवर्तित है, क्योंकि उनकी वाणी में निरूपित शुद्धात्मवस्तु का अनुभव ज्ञानीजन आज भी करते हैं -- यह व्यवहार और निश्चय की अद्भुत संधि है । अनुभव की प्रेरणा की देशानुरूप व्यवहार और अनुभवरूप निश्चय की विद्यमानता व्यवहार-निश्चय

को नहीं छोड़ने की प्रक्रिया है, जिसका आदेश उक्त गाथा में दिया गया है।

दूसरे प्रकार से विचार करें तो मोक्षमार्ग की पर्याय को तीर्थ कहा जाता है तथा जिस त्रिकाली ध्रुव निज शुद्धात्मवस्तु के आश्रय से मोक्षमार्ग की पर्याय प्रगट होती है, उसे तत्त्व कहते हैं, अतः व्यवहार को नहीं मानने से मोक्षमार्गरूप तीर्थ और निश्चयनय को नहीं मानने से निज शुद्धात्मतत्त्व के लोप का प्रसंग उपस्थित होगा।^१

इस सदर्म में आध्यात्मिकसत्पुरुष श्री कानजीस्वामी के विचार भी द्रष्टव्य हैं —

“जिनमत अर्थात् वीतराग अभिप्राय का प्रवर्तन कराना चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय दोनों नयों को मत छोड़ो । ‘व्यवहार नहीं है’ — ऐसा मत कहो । व्यवहार है, किन्तु गाथा ११ में जो असत्य कहा है, वह त्रिकालध्रुव निश्चय की विवक्षा में गौण करके असत्य कहा है, बाकी व्यवहार है, मोक्ष का मार्ग है । व्यवहारनय न मानो तो तीर्थ का नाश हो जायेगा। चौथा, पोंचवाँ, छठवाँ आदि चौदह गुणस्थान जो व्यवहार के विषय हैं, वे हैं — मोक्ष का उपाय जो सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य हैं, वे व्यवहार हैं । चौदह गुणस्थान द्रव्य में नहीं हैं — यह तो ठीक, किन्तु पर्याय में भी नहीं हैं — ऐसा कहोगे तो तीर्थ का ही नाश हो जायेगा। तथा तीर्थ का फल जो मोक्ष और सिद्धपद है, उसका भी अभाव हो जायेगा । ऐसा होने पर जीव के ससारी और सिद्ध — ऐसे जो दो विभाग पड़ते हैं, वह व्यवहार भी नहीं रहेगा ।

भाई । बहुत गभीर अर्थ है । भाषा तो देखो । यहाँ मोक्षमार्ग की पर्याय को ‘तीर्थ’ कहा और वस्तु को ‘तत्त्व’ कहा है । त्रिकाली ध्रुव चैतन्यधन वस्तु निश्चय है । यदि उस वस्तु को नहीं मानेंगे तो तत्त्व का नाश हो जाएगा और तत्त्व के अभाव में, तत्त्व के आश्रय से उत्पन्न हुआ जो मोक्षमार्गरूप

तीर्थ, वह भी नहीं रहेगा । इस निश्चयरूप वस्तु को नहीं मानने से तत्त्व का और तीर्थ का दोनों का नाश हो जायेगा, इसलिए वस्तुस्वरूप जैसा है, वैसा यथार्थ मानना । जबतक पूर्णता नहीं हुई, तबतक निश्चय और व्यवहार दोनों होते हैं। पूर्णता हो गई अर्थात् स्वयं में पूर्ण स्थिर हो गया, वहाँ सभी प्रयोजन सिद्ध हो गये । उसमें तीर्थ व तीर्थफल सभी कुछ आ गया।”

प्रश्न .— ‘परमभाव में स्थित पुरुषों को शुद्धनय जानने योग्य है और जो अपरमभाव में स्थित हैं, वे व्यवहारनय द्वारा उपदेश करने योग्य हैं।’ — गाथा में समागत उक्त कथन में मूल समस्या यह है कि गुणस्थान परिपाटी के अनुसार किन्हे परमभाव में स्थित माना जाय और किन्हे अपरमभाव में स्थित माना जाय ?

उत्तर .— यद्यपि आचार्य अमृतचन्द्र ने अन्तिम पाक से उतरे हुए शुद्धस्वर्ण एव प्रथम-द्वितीय पाकों की परम्परा से पच्यमान अशुद्धस्वर्ण का उदाहरण देकर बहुत कुछ स्पष्ट कर दिया है, तथापि गुणस्थानों का स्पष्ट उल्लेख न होने से चित्त में थोड़ी-बहुत अस्पष्टता बनी ही रहती है ।

तात्पर्यवृत्ति में आचार्य जयसेन भी ‘परमभाव’ शब्द की व्याख्या में तो गुणस्थानों का स्पष्ट उल्लेख नहीं करते, परन्तु ‘अपरमभाव’ की व्याख्या में जो कुछ लिखते हैं, वह मूलतः इसप्रकार है —

‘केषां जे ये पुरुषा दु पुन’ अपरमें अशुद्धे असंयतसम्यग्दृष्टचपेक्षया श्रावकापेक्षया वा सरागसम्यग्दृष्टिलक्षणे शुभोपयोगे प्रमत्ताप्रमत्तसंयतापेक्षया च भेदरत्नत्रयलक्षणे वा ठिदा स्थिता । कस्मिन् स्थिता ? भावे जीवपदार्थे तेषामिति भावार्थ ।”

तात्पर्यवृत्ति के उक्तांश का अर्थ वीरसागरजी महाराज इसप्रकार करते हैं —

“जो पुरुष अपरमभाव में स्थित है, अर्थात् चतुर्थगुणस्थानवर्ती असयतसम्यग्दृष्टि की अपेक्षा से अथवा पचमगुणस्थानवर्ती श्रावक की अपेक्षा से जो सरासम्यग्दर्शन-लक्षण शुभोपयोग में स्थित हैं अथवा षष्ठ-सप्तम गुणस्थानवर्ती प्रमत्त-अप्रमत्त सयत (सकलसयम) की अपेक्षा भेदरत्नत्रयलक्षण शुभोपयोग में — जीवपदार्थ में स्थित है, उनके लिये व्यवहारनय प्रयोजनवान है ।”

उक्त कथन से स्पष्ट है कि शुभाशुभभावरूप अशुद्धभाव अपरमभाव है और शुद्धोपयोगरूप शुद्धभाव परमभाव है । यह भी स्पष्ट है कि चतुर्थ गुणस्थान से सिद्ध अवस्था तक परमभाव और अपरमभाव को यथास्थान यथायोग्य घटित किया जा सकता है ।

उक्त कथन से तो यही प्रतीत होता है कि चतुर्थ गुणस्थान के पहले निश्चय और व्यवहारनय नहीं होते । निश्चय और व्यवहारनय सम्यग्ज्ञान के अंश हैं, अतः उनका यथार्थरूप में होना सम्यग्दृष्टि के ही संभव है । तथापि इस सन्दर्भ में इसी गाथा के भावार्थ में व्यक्त जयचन्दजी छाबडा के विचार भी द्रष्टव्य हैं —

“जहाँतक यथार्थ ज्ञान-श्रद्धान की प्राप्तिरूप सम्यग्दर्शन की प्राप्ति नहीं हुई हो, वहाँतक तो जिनसे यथार्थ उपदेश मिलता है — ऐसे जिनवचनों को सुनना, धारण करना तथा जिनवचनों को कहनेवाले श्रीजिनगुरु की भक्ति, जिनबिम्ब के दर्शन इत्यादि व्यवहारमार्ग में प्रवृत्त होना प्रयोजनवान है, और जिन्हें श्रद्धान-ज्ञान तो हुआ है किन्तु साक्षात् प्राप्ति नहीं हुई — उन्हें पूर्वकथित कार्य, परद्रव्य का आलम्बन छोड़नेरूप अणुव्रत-महाव्रत का ग्रहण, समिति, गुप्ति और पचपरमेष्ठी के ध्यानरूप प्रवर्तन तथा उसीप्रकार प्रवर्तन करनेवालों की सगति एवं विशेष जानने के लिए शास्त्रों का अभ्यास करना इत्यादि व्यवहारमार्ग में स्वयं प्रवर्तन करना और दूसरों को प्रवर्तन कराना — ऐसे व्यवहारनय का उपदेश अंगीकार करना प्रयोजनवान है ।

व्यवहारनय को कथञ्चित् असत्यार्थ कहा गया है, किन्तु यदि कोई उसे सर्वथा असत्यार्थ जानकर छोड़ दे तो वह शुभोपयोगरूप व्यवहार को ही छोड़ देगा और उसे शुद्धोपयोग की साक्षात् प्राप्ति तो हुई नहीं है, इससे उल्टा अशुभोपयोग में आकर, भ्रष्ट होकर, चाहे जैसी स्वेच्छारूप प्रवृत्ति करेगा तो वह नरकादि गति तथा परम्परा से निगोद को प्राप्त होकर ससार में ही भ्रमण करेगा ।

इसलिए शुद्धनय का विषय जो साक्षात् शुद्ध आत्मा है, उसकी प्राप्ति जबतक न हो तबतक व्यवहार भी प्रयोजनवान है — ऐसा स्याद्वादमत में श्रीगुरुओं का उपदेश है ।”

उक्त सन्दर्भ में पण्डितप्रवर टोडरमलजी के विचार भी द्रष्टव्य हैं —

“निश्चयनय से जीव का स्वरूप गुणस्थानादि विशेषों से रहित अभेद वस्तु मात्र ही है और व्यवहारनय से गुणस्थानादि विशेषों से सहित अनेक प्रकार है । वहाँ जो जीव सर्वोत्कृष्ट, अभेद, एक स्वभाव को अनुभव करते हैं, उनको तो शुद्ध उपदेशरूप जो शुद्ध निश्चयनय है, वही कार्यकारी है, किन्तु जो स्वानुभव दशा को प्राप्त नहीं हुए हैं अथवा स्वानुभव दशा से छूटकर सविकल्प दशा में आ गये हैं — इसप्रकार अनुत्कृष्टदशा को प्राप्त हैं, अशुद्धस्वभाव में स्थित हैं, उनके लिए व्यवहारनय प्रयोजनवान है ।”

उक्त कथनों में अत्यन्त स्पष्टरूप से उल्लेख है कि जबतक सम्यग्दर्शन की प्राप्ति नहीं हुई है, तबतक व्यवहारमार्ग में प्रवृत्त होना प्रयोजनवान है । तथा जिन्हें दर्शन-ज्ञान की प्राप्ति तो हो गई है, पर साक्षात् प्राप्ति नहीं हुई है, उन्हें भी व्यवहारमार्ग में प्रवर्तन करना-कराना प्रयोजनवान है । इससे सिद्ध होता है कि सम्यग्दर्शन के पूर्व में भी व्यवहारनय प्रयोजनवान है ।

उक्त सम्पूर्ण कथन का गहराई से अध्ययन करने से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि परमभाव एवं अपरमभाव को निम्नांकित तीन प्रकार से घटित कर सकते हैं —

१ आत्मानुभवी सम्यग्दृष्टि ज्ञानी पुरुष श्रद्धा की अपेक्षा परमभाव में स्थित हैं। अतः उन्हें देशनालब्धिरूप व्यवहार का कोई विशेष प्रयोजन नहीं रहा, क्योंकि समझने योग्य त्रिकाली ध्रुव भगवान् आत्मा को वे समझ चुके हैं, अनुभव भी कर चुके हैं ।

अज्ञानी मिथ्यादृष्टि अपरमभाव में स्थित हैं । वे आत्मा को नहीं समझते हैं। अतः उन्हें आत्मा का स्वरूप समझानेवाला व्यवहारनय प्रयोजनवान् है। आठवीं गाथा में म्लेच्छ के उदाहरण से इस बात को भली-भाँति स्पष्ट किया गया है । वहाँ जिसने 'आत्मा' शब्द भी नहीं सुना है — ऐसा अज्ञानी मिथ्यादृष्टि शिष्य लिया है । उसे समझाने के लिए ही व्यवहार के उपदेश की उपयोगिता बताई है। निश्चय-व्यवहार सबधी यह प्रकरण भी वही से आरंभ हुआ है, जो यहाँ बारहवीं गाथा में आकर समाप्त हो रहा है ।

अतः यहाँ मिथ्यादृष्टि अज्ञानी को अपरमभाव में लेना अनुचित प्रतीत नहीं होता ।

मुख्यरूप से समझाना तो अज्ञानी को ही है और व्यवहार की उपयोगिता भी समझने-समझाने में ही अधिक है । आखिर व्यवहार निश्चय का प्रतिपादक ही तो है, अतः निश्चय को नहीं जाननेवाले को ही व्यवहारमार्ग से समझना-समझाना प्रयोजनवान् है ।

२ शुभोपयोग और शुद्धोपयोग की अपेक्षा चतुर्थ गुणस्थानवर्ती अविरत-सम्यग्दृष्टि, पंचमगुणस्थानवर्ती अणुव्रती एव षष्ठगुणस्थानवर्ती महाव्रती मुनिराज शुभोपयोग के काल में अपरमभाव में स्थित है और अनुभव के काल में तथा सप्तमादि-गुणस्थानों में स्थित शुद्धोपयोगी परमभाव में स्थित है ।

३ छद्मस्थ और वीतरागी-सर्वज्ञ की अपेक्षा बारहवें गुणस्थान तक के सभी ज्ञानी अथवा सभी ज्ञानी-अज्ञानी छद्मस्थ अपरमभाव में स्थित हैं और तेरहवें गुणस्थान से लेकर आगे के सभी वीतरागी-सर्वज्ञ परमभाव में स्थित हैं, क्योंकि अन्तिमपाक से उतरे हुए शुद्धस्वर्ण के समान शुद्धता तो उन्हीं पर घटित होती है ।

प्रश्न :— शुद्धोपयोगियों को शुद्धनय का उपदेश देने की क्या आवश्यकता है, अनुभव के काल में वे उपदेश को ग्रहण भी कैसे करेंगे ? तथा सम्यग्दृष्टियों को व्यवहार से समझाने की क्या आवश्यकता है, क्योंकि वे वस्तुतत्त्व को समझकर ही सम्यग्दृष्टि हुए हैं । अतः प्रश्न यह है कि शुद्धोपयोगियों को शुद्धनय और सम्यग्दृष्टियों को व्यवहारनय किसप्रकार प्रयोजनवान् होंगे ?

उत्तर :— यहाँ निश्चय-व्यवहार के उपदेश देने की विवक्षा नहीं है। यहाँ तो यह बताया जा रहा है कि शुद्धि और अशुद्धि की कहाँ-कहाँ क्या-क्या स्थिति रहती है । किस भूमिका में कितनी शुद्धता रहती है और कितना राग रहता है — यहाँ तो बस यही बताना अभीष्ट है । जिस भूमिका में जितना राग-व्यवहार रहता है, उस भूमिका में वह राग-व्यवहार उस काल जानने में आता हुआ प्रयोजनवान् है । इसीप्रकार जिस भूमिका में जितनी शुद्धि विद्यमान रहती है, वह भी मात्र जानने में आती हुई प्रयोजनवान् है ।

उक्त सदर्भ में आत्मख्याति में समागत निम्नांकित कथन विशेष ध्यान देने योग्य है —

“शुद्धनय परिज्ञायमान प्रयोजनवान् । - व्यवहारनयो परिज्ञायमान तदात्वे प्रयोजनवान् ।

शुद्धनय जानने में आता हुआ प्रयोजनवान् है और व्यवहारनय उसकाल जानने में आता हुआ प्रयोजनवान् है ।”

उक्त कथन में शुद्धनय को जानने में आता हुआ प्रयोजनवान् कहा है और व्यवहारनय को उसकाल जानने में आता हुआ प्रयोजनवान् कहा है। इसमें उपदेश देने और ग्रहण करने की बात ही कहाँ आती है ? उक्त दोनों नयों के विषय तो यथास्थान जाने हुए ही प्रयोजनवान् हैं ।

उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी ने जो स्पष्टीकरण दिया है, वह इसप्रकार है —

“जो शुद्धनय तक पहुँचकर श्रद्धावान् हुए हैं तथा पूर्णज्ञान-चारित्रवान् हो गये हैं, उन्हें तो शुद्ध आत्मा का उपदेश करनेवाला शुद्धनय जानने योग्य

है । देखो, शुद्धनय का आश्रय (शुद्धनय के विषय का आश्रय) तो समकिर्ती को होता है । यहाँ तो शुद्धनय (केवलज्ञान होने पर) पूर्ण हो गया है, उसका आश्रय करने को अब रहा नहीं, इस अपेक्षा से यहाँ बात की है। जो शुद्धनय तक पहुँचकर श्रद्धावान् हुए, अर्थात् जो केवलज्ञान को प्राप्त हुए तथा जिन्होंने चारित्र की सम्पूर्ण स्थिरता को प्राप्त कर लिया, उन्हें तो शुद्धनय के विषयभूत शुद्धात्मा के आश्रय करने का प्रयोजन रहा नहीं, उन्हें तो शुद्धनय मात्र जानने योग्य है । अर्थात् इसका फल जो कृतकृत्यपना आया, उसका केवलज्ञान में ज्ञान हुआ । पूर्ण निर्विकल्पदशा जिसे हो गई, वह उसे मात्र जानता है । अधूरी दशा में होनेवाला राग उसे नहीं है, इसलिए व्यवहार भी उसके नहीं रहता ।^१

जो जीव अपरमभाव में स्थित है अर्थात् श्रद्धा-ज्ञान-चारित्र के पूर्णभाव को नहीं पहुँच सके हैं, साधक-अवस्था में ही स्थित हैं, उन्हें व्यवहार द्वारा भी उपदेश करने योग्य है । सम्यग्दर्शन हुआ है, किन्तु सम्यग्ज्ञान-चारित्र पूर्ण नहीं हुए । सर्वज्ञता की प्रतीति हुई है, किन्तु सर्वज्ञपद प्रगट नहीं हुआ है । — ऐसी साधक दशा में जो स्थित हैं, वे 'व्यवहारदेशिताः' अर्थात् व्यवहार द्वारा उपदेश करने योग्य हैं । शब्द तो 'व्यवहारदेशिता' है, किन्तु इसका वाच्यार्थ तो यह है कि उसकाल में जो कुछ व्यवहार है, वह जानने योग्य है । प्रतिसमय साधक को शुद्धता बढ़ती है, अशुद्धता घटती है । जिस समय जितनी शुद्धता-अशुद्धता है, वह मात्र जानने के लिए प्रयोजनवान् है ।^२

शुद्धनय जाना हुआ प्रयोजनवान् है और व्यवहारनय उसकाल जाना हुआ प्रयोजनवान् है। शुद्धनय का विषयभूत आत्मा तो सदा ही जानने योग्य है, पर वह परमभाव को प्राप्त पुरुषो को ही जानने में आता है । व्यवहारनय के विषयभूत अणुव्रत-महाव्रतादि एवं भक्ति-स्वाध्याय आदि के शुभभाव

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी), भाग १, पृष्ठ १५८

२ वही, पृष्ठ १५८-५९

भूमिकानुसार जिस-जिस समय जो-जो आते हैं, वे सब उस-उस समय जाने हुए प्रयोजनवान हैं । तात्पर्य यह है कि 'वे करने योग्य हैं, उपादेय हैं' — ऐसी बात नहीं है, अपितु वे निचली भूमिका में आये बिना नहीं रहते, अतः उन्हें वीतरागभाव से अपने ज्ञान के ज्ञेय बना लेना चाहिए । न तो उनमें उपादेयबुद्धि रखनी चाहिए और न उनके आ जाने से आकुल-व्याकुल ही होना चाहिए, बल्कि ऐसा जानना चाहिए कि चौथे-पाँचवे एवं छठे गुणस्थान की भूमिका में ऐसे भावों का होना सहजवृत्ति ही है । आगे भी जहाँतक छद्मस्थ अवस्था है, वहाँतक अबुद्धिपूर्वक यथायोग्य रागभाव विद्यमान रहते हैं, पर वे भी मात्र उसकाल जाने हुए प्रयोजनवान हैं । वे करने योग्य नहीं हैं, पर होते अवश्य हैं । अतः उन्हें निर्विकारभाव से जानकर सहजभाव धारण करना ही श्रेष्ठ है ।

इसप्रकार इस बारहवीं गाथा में यह कहा गया है कि व्यवहारनय अभूतार्थ है, असत्यार्थ है, तथापि वह भी कभी-कभी किसी-किसी को प्रयोजनवान है ।

'निश्चय-व्यवहारनयो की उपयोगिता पर समुचित प्रकाश डालने के उपरान्त अब स्याद्वादाकित जिनवचनो में रमण करनेवाले सत्पुरुष ही समयसार को प्राप्त करते हैं' — इसप्रकार के भावों से भरा हुआ मंगल कलश स्थापित करते हैं ।

आचार्य अमृतचन्द्र ने समयसार की विषयवस्तु को लेकर अध्यात्मरस से सरावोर २७८ छन्द लिखे हैं, जो 'आत्मख्याति' नामक संस्कृत टीका के ही अभिन्न अंग हैं । आत्मख्याति टीकारूपी स्वर्णहार में वे मुक्तामणियों की भाँति यथास्थान जड़े हुए हैं । इसप्रकार इस आत्मख्याति टीका में विविधवर्णी छन्दो और टीका का मणि-काचन संयोग हो गया है ।

विषयवस्तु के अनुसार विविधवर्णी छन्दों में रचित और विभिन्न अलंकारों से अलंकृत ये छन्द 'कलश' नाम से जाने जाते हैं । आत्मख्याति से सुसज्जित समयसाररूपी मन्दिर के गगनचुम्बी शिखर पर आरोहित ये कलश अपने-आप में अद्भुत हैं, बेजोड़ हैं ।

आत्मख्याति में तो वे तिल में तेल की भाँति समाहित हैं ही, वे पृथक् रूप से स्वतंत्र ग्रन्थ के रूप में भी प्रतिष्ठित हो चुके हैं । आत्मख्याति संस्कृत टीका की भाषाटीका लिखनेवालों ने तो उनका अनुवाद किया ही है, किन्तु उनपर स्वतंत्र रूप से भी टीकाएँ लिखी गई हैं, जिनमें आचार्य शुभचन्द्रकृत 'परमाध्यात्मतरंगिणी' नामक संस्कृत टीका, कलशटीका नाम से प्रसिद्ध पाण्डे राजमलजी की बालबोध नाम की हिन्दी टीका एवं 'अध्यात्म-अमृतकलश' नाम से प्रसिद्ध पण्डित जगन्मोहनलालजी की 'स्वात्मप्रबोधनी' नाम की हिन्दी टीका उल्लेखनीय हैं ।

इनके अतिरिक्त पाण्डे राजमलजी की बालबोध टीका को आधार बनाकर पण्डित बनारसीदासजी ने इन कलशों की विषयवस्तु को हिन्दी के विविध छन्दों में सुसज्जित कर 'नाटक समयसार' के रूप में प्रस्तुत किया है, जो अपने-आप में बेजोड़ कृति है और विगत चार शताब्दियों से अध्यात्मप्रेमी समाज का कण्ठहार बनी हुई है ।

आरंभ के तीन कलश तो आत्मख्याति के मंगलाचरण एवं ग्रन्थ करने की प्रतिज्ञा आदि के रूप में ही हैं, जिनका अनुशीलन हम आरंभ में ही कर चुके हैं। अब आरंभ की बारह गाथाओं के बाद चार कलश आये हैं। इनमें से एक तो इन बारह गाथाओं के उपसहाररूप है और तीन कलश आगामी गाथा की उत्थानिका के रूप में हैं । -

(मालिनी)

उभयनयविरोधध्वसिनि स्यात्पदकिं
जिनवचसि रमन्ते ये स्वयं वान्तमोहाः ।
सपदि समयसारं ते परं ज्योतिरुच्चं
रनवमनयपक्षाक्षुण्णमीक्षत एव ॥४॥

(रोला)

उभयनयों में जो विरोध है उसके नाशक ।
स्याद्वादमय जिनवचनों में जो रमते हैं ॥

मोह वमन कर अनय-अखण्डित परमज्योतिमय ।

स्वयं शीघ्र ही समयसार में वे रमते हैं ।।४।।

जो पुरुष निश्चय और व्यवहार — इन दो नयों के प्रतिपादन में दिखाई देनेवाले विरोध को ध्वंस करनेवाले, स्याद्वाद से चिन्हित जिनवचनों में रमण करते हैं, स्वयं पुरुषार्थ से मिथ्यात्व का वमन करनेवाले वे पुरुष कुनय से खण्डित नहीं होनेवाले, परमज्योतिस्वरूप अत्यन्त प्राचीन अनादिकालीन समयसाररूप भगवान् आत्मा को तत्काल ही देखते हैं, अर्थात् उसका अनुभव करते हैं ।

उक्त कलश में यह कहा गया है कि जो पुरुष जिनवचनों में रमण करते हैं, वे तत्काल ही आत्मा का अनुभव करते हैं । यहाँ जिनवचनों में रमण करने का अर्थ मात्र जिनवाणी का पठन-पाठन करना ही नहीं है, अपितु जिनवाणी में प्रतिपादित शुद्धनय के विषयभूत त्रिकालीध्रुव, नित्य, अखण्ड, अभेद, एक निज भगवान् आत्मा में अपनापन स्थापित करना, उसे ही निज जानना और उसमें जमना-रमना है, क्योंकि आत्मानुभव करने की यही प्रक्रिया है ।

‘जिनवचसि रमन्ते’ का अर्थ पाण्डे राजमलजी कलशटीका में इसप्रकार करते हैं —

“दिव्यध्वनि द्वारा कही है उपादेयरूप शुद्ध जीववस्तु, उसमें सावधानपने रुचि—श्रद्धा—प्रतीति करते हैं । विवरण — शुद्ध जीववस्तु का प्रत्यक्षपने अनुभव करते हैं, उसका नाम रुचि — श्रद्धा—प्रतीति है । भावार्थ इसप्रकार है—वचन पुद्गल है, उसकी रुचि करने पर स्वरूप की प्राप्ति नहीं । इसलिए वचन के द्वारा कही जाती है जो कोई उपादेय वस्तु, उसका अनुभव करने पर फलप्राप्ति है ।”

आत्मकल्याण की भावना से जिनवाणी का अत्यन्त रुचिपूर्वक स्वाध्याय करना, पढ़ना-पढ़ाना, लिखना-लिखाना, उसके अर्थ का विचार करना, मंथन करना, परस्पर चर्चा करना, प्रश्नोत्तर करना आदि व्यवहार से जिनवचनों

मे रमण करना है और जिनवाणी मे प्रतिपादित शुद्धनय की विषयभूत आत्मवस्तु का अनुभव करना निश्चय से जिनवचनो मे रमण करना है ।

व्यवहारजिनवचनो मे रमण करना देशनालब्धि का प्रतीक है और निश्चयजिनवचनो मे रमण करना करणलब्धि का प्रतीक है ।

यहाँ जिनवचनो मे रमने का फल तत्काल ही आत्मानुभव बताया है, अतः यहाँ निश्चयनय वाला अर्थ लेना ही उपयुक्त है ।

‘स्वयं वान्तमोहा’ — का अर्थ भी कलश टीकाकार ने विशेष किया है, जो विचार करने योग्य है । उनका कथन मूलतः इसप्रकार है —

‘सहजपने ब्रमा है मिथ्यात्व — विपरीतपना, ऐसे है । भावार्थ इसप्रकार है — अनन्त ससार जीव के भ्रमते हुए जाता है । वे ससारी जीव एक भव्यराशि है, एक अभव्यराशि है । उसमे अभव्यराशि जीव त्रिकाल ही मोक्ष जाने के अधिकारी नहीं । भव्यजीवो मे कितने ही जीव मोक्ष जाने योग्य हैं । उनके मोक्ष पहुँचने का कालपरिमाण है । विवरण — यह जीव इतना काल बीतने पर मोक्ष जायगा — ऐसी नोध केवलज्ञान में है । वह जीव ससार मे भ्रमते-भ्रमते जभी अर्द्धपुद्गल परावर्तन मात्र रहता है, तभी सम्यक्त्व उपजने योग्य है । इसका नाम काललब्धि कहलाता है । यद्यपि सम्यक्त्वरूप जीवद्रव्य परिणमता है, तथापि काललब्धि के बिना करोड उपाय जो किये जाएं तो भी जीव सम्यक्त्वरूप परिणमन योग्य नहीं — ऐसा नियम है । इससे जानना कि सम्यक्त्ववस्तु यत्नसाध्य नहीं, सहजरूप है ।”

प्रश्न .— एक ओर तो कहते हैं कि जो पुरुष जिनवचनों में रमते हैं, वे तत्काल ही आत्मा को प्राप्त करते हैं और दूसरी ओर कहते हैं कि सम्यक्त्ववस्तु यत्नसाध्य नहीं, सहजरूप है । दोनों में सत्य क्या है ?

उत्तर :— दोनों ही सत्य हैं, मुक्ति के मार्ग मे दोनों का ही अद्भुत सुमेल है, क्योंकि जिनवचनों मे रमणता भी सहज ही होती है । ‘जिनवचनसि रमन्ते’ और ‘स्वयं वान्तमोहा’ दोनों ही पद मूल छन्द में एक साथ ही विद्यमान हैं ।

कलशटीका के उक्त कथन मे समागत विशेष ध्यान देने योग्य बात तो यह है कि यह जीव इतना काल बीतने पर मोक्ष में जायगा — ऐसी नोंध केवलज्ञान में है और काललब्धि के बिना करोड़ उपाय करो तो भी सम्यक्त्व नहीं होगा । उक्त दोनों ही कथन क्रमबद्धपर्याय को सिद्ध करते हैं। क्रमबद्धपर्याय के सबध मे विस्तार से जानने की भावना हो तो लेखक की अन्य कृति 'क्रमबद्धपर्याय' का अध्ययन किया जाना चाहिए ।

जिनवचनो की विशेषता बताते हुए उक्त छन्द मे कहा गया है कि वे जिनवचन निश्चय-व्यवहार या द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक नयो के बीच दिखाई देनेवाले विरोध को मिटाने मे समर्थ 'स्याद्' पद से अंकित है ।

निश्चयनय अथवा द्रव्यार्थिकनय से आत्मवस्तु सामान्य, अभेद-अखण्ड, नित्य एव एक है और व्यवहारनय अथवा पर्यायार्थिकनय से विशेष, भेद, अनित्य एव अनेक है । — इसप्रकार उक्त दोनों नयो मे परस्पर विरोध भासित होता है, पर ऐसा विरोध तो एकान्तवादियों के ही हो सकता है, 'स्याद्' पद को स्वीकार करनेवाले अनेकान्तवादियों के नहीं ।

चौथे कलश को समाप्त करते हुए एव पाँचवे कलश की भूमिका स्पष्ट करते हुए पण्डित जयचन्दजी छाबडा लिखते हैं

“इसप्रकार यह बारह गाथाओं की पीठिका है । अब आचार्यदेव शुद्धनय को प्रधान करके निश्चयसम्यक्त्व का स्वरूप कहते हैं । अशुद्धनय (व्यवहारनय) की प्रधानता मे जीवादि तत्त्वों के श्रद्धान को सम्यक्त्व कहा है, जबकि यहाँ उन जीवादितत्त्वों को शुद्धनय के द्वारा जानने से सम्यक्त्व होता है — यह कहते हैं ।

टीकाकार इसकी सूचनारूप तीन श्लोक कहते हैं । उनमे से प्रथम श्लोक मे यह कहते हैं कि व्यवहारनय को कथञ्चित् प्रयोजनवान कहा, तथापि वह कुछ वस्तुभूत नहीं है ।”

(मालिनी)

व्यवहरणनयः स्याद्यद्यपि प्राक्पदव्या

मिह-निहितपदानां हत हस्तावलम्बः ।

तदपि परममर्थं चिच्चमत्कारमात्रं

परविरहितमतं पश्यतां नैष किञ्चित् ॥५॥

(रोला)

ज्यों दुर्बल को लाठी है हस्तावलम्ब त्यों ।

उपयोगी व्यवहार सभी को अपरमण्ड में ॥

पर उपयोगी नहीं रंभ भी उन लोगों को ।

जो रमते हैं परम-अर्थ चिन्मय विद्वान में ॥५॥

यद्यपि खेद है कि जिन्होंने पहली पदवी में पैर रखा है, उनके लिए व्यवहारनय हस्तावलम्ब है, हाथ का सहारा है, तथापि जो परद्रव्यो और उनके भावो से रहित, चैतन्यचमत्कारमात्र परम-अर्थ को अन्तर में अवलोकन करते हैं, उसकी श्रद्धा करते हैं, उसमें लीन होकर चारित्र्यभाव को प्राप्त होते हैं, उन्हें यह व्यवहारनय कुछ भी प्रयोजनवान नहीं है ।

बारहवीं गाथा में परमभाव और अपरमभाव की चर्चा में इस विषय को विस्तार से स्पष्ट किया जा चुका है, अतः यहाँ कुछ विशेष लिखने की आवश्यकता नहीं है । बस इतना कहना पर्याप्त है कि इस छन्द में 'हस्तावलम्ब' कहकर व्यवहारनय की यथास्थान उपयोगिता भी बता दी है और 'हतं' कहकर इस पराधीनता पर खेद भी व्यक्त कर दिया है ।

हाथ की लाठी शक्ति की नहीं, अशक्ति (कमजोरी) की सूचक है । प्राथमिक भूमिका में अपनी कमजोरी के कारण व्यवहारनय का सहारा लेना पड़ता है, पर वह हमारे लिए सौभाग्य की बात नहीं है ।

जिसप्रकार बीमारी से उठे अशक्त व्यक्ति को कमजोरी के कारण चलने-फिरने में लाठी का सहारा लेना पड़ता है, पर उसकी भावना तो यही रहती है कि कब इस लाठी का आश्रय छोड़े ? वह यह नहीं चाहता कि मुझे सदा ही यह सहारा लेना पड़े । उसीप्रकार व्यवहार का सहारा

लेते हुए भी कोई आत्मारथी यह नहीं चाहता कि उसे सदा ही यह सहारा लेना पड़े। वह तो यही चाहता है कि कब इसका आश्रय छूटे और कब मैं अपने में समा जाऊँ।

बस यही भाव उक्त छन्द में व्यक्त किया गया है ।

अब आगामी कलश में निश्चयसम्यक्त्व का स्वरूप कहते हैं —

(शार्दूलविक्रीडित)

एकत्वे नियतस्य शुद्धनयतो व्याप्तुर्यदस्यात्मनः ।
पूर्णज्ञानघनस्य दर्शनमिह द्रव्यान्तरेभ्यः पृथक् ॥
सम्यग्दर्शनमेतदेव नियमादात्मा च तावानय ।
तन्मुक्त्वा नवतत्त्वसंततिमिमामात्मायमेकोस्तु नः ॥६॥

(हरिगीत)

नियत है जो स्वयं के एकत्व में नय शुद्ध से ।
वह ज्ञान का घनपिण्ड पूरण पृथक् है परद्रव्य से ॥
नव तत्त्व की संतति तज बस एक यह अपनाइये ।
इस आत्मा का दर्श दर्शन आत्मा ही चाहिये ॥६॥

शुद्धनय से ज्ञान के घनपिण्ड, स्वयं में परिपूर्ण, अपने गुण-पर्यायो में व्याप्त, एकत्व में नियत, शुद्धनय के विषयभूत इस भगवान् आत्मा को परद्रव्यो और उनके भावों से पृथक् देखना निश्चय सम्यग्दर्शन है । बस यही आत्मा मैं हूँ अथवा ऐसा ही आत्मा मैं हूँ और इसके दर्शन का नाम ही सम्यग्दर्शन है । —ऐसा जानी जानते हैं । इसलिए जानीजन भावना भाते हैं कि इस नव तत्त्व की परिपाटी को छोड़कर हमें तो एक आत्मा ही प्राप्त हो । तात्पर्य यह है कि हमें तो एक आत्मा के आश्रय से उत्पन्न होनेवाला निश्चय सम्यग्दर्शन ही इष्ट है, नवतत्त्व की विकल्पात्मक श्रद्धावाले व्यवहार सम्यग्दर्शन से कोई प्रयोजन नहीं ।

इस कलश में अन्य परद्रव्य और उनके आश्रय से उत्पन्न होनेवाले शुभभावों की बात तो बहुत दूर ही रही; नवतत्त्व संबंधी विकल्पों एवं उनके

ज्ञान-श्रद्धानरूप व्यवहार सम्यग्दर्शन के प्रति भी अरुचि प्रदर्शित की गई है और दृष्टि के विषयभूत त्रिकाली ध्रुव आत्मा या उसके आश्रय से उत्पन्न होनेवाले निश्चय सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र के प्रति रुचि, श्रद्धा, आस्था व्यक्त की गई है, क्योंकि सच्चा मुक्ति का मार्ग वही है ।

उक्त कलश के भावार्थ में पण्डित श्री जयचंदजी छाबडा ने बहुत अच्छा स्पष्टीकरण किया है, जो मूलतः इसप्रकार है —

“सर्व स्वाभाविक तथा नैमित्तिक अपनी अवस्थारूप गुणपर्यायभेदों में व्यापनेवाला यह आत्मा शुद्धनय से एकत्व में निश्चित किया गया है — शुद्धनय से ज्ञायकमात्र एक-आकार दिखलाया गया है, उसे सर्व अन्यद्रव्यों और अन्यद्रव्यों के भावों से अलग देखना, श्रद्धान करना सो नियम से सम्यग्दर्शन है । व्यवहारनय आत्मा को अनेक भेदरूप कहकर सम्यग्दर्शन को अनेक भेदरूप कहता है, वहाँ व्यभिचार (दोष) आता है, नियम नहीं रहता । शुद्धनय की सीमा तक पहुँचने पर व्यभिचार नहीं रहता, इसलिए नियमरूप है । शुद्धनय का विषयभूत आत्मा पूर्ण ज्ञानघन है — सर्व लोकालोक को जाननेवाला ज्ञानस्वरूप है । ऐसे आत्मा का श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शन है । यह कही पृथक् पदार्थ नहीं है, आत्मा का ही परिणाम है, इसलिए आत्मा ही है । अतः जो सम्यग्दर्शन है सो आत्मा है, अन्य नहीं ।

यहाँ इतना विशेष समझना चाहिए कि जो नय है सो श्रुतप्रमाण का अंश है, इसलिये शुद्धनय भी श्रुतप्रमाण का ही अंश हुआ । श्रुतप्रमाण परोक्ष प्रमाण है, क्योंकि वस्तु को सर्वज्ञ के आगम के वचन से जाना है, इसलिए यह शुद्धनय सर्व द्रव्यों से भिन्न, आत्मा की सर्व पर्यायों में व्याप्त पूर्ण चैतन्य केवलज्ञानरूप — सर्व लोकालोक को जाननेवाले, असाधारण चैतन्यधर्म को परोक्ष दिखाता है । यह व्यवहारी छद्मस्थ जीव आगम को प्रमाण करके शुद्धनय से दिखाये गये पूर्ण आत्मा का श्रद्धान करे तो वह श्रद्धान निश्चयसम्यग्दर्शन है । जबतक केवल व्यवहारनय के विषयभूत जीवादिक तत्त्वों का ही श्रद्धान रहता है तबतक निश्चयसम्यग्दर्शन नहीं होता ।

इसलिए आचार्य कहते हैं कि इन नवतत्त्वों की संतति (परिपाटी) को छोड़कर शुद्धनय का विषयभूत एक आत्मा ही हमें प्राप्त हो, हम दूसरा कुछ नहीं चाहते । यह वीतराग अवस्था की प्रार्थना है, कोई नयपक्ष नहीं है । यदि सर्वथा नयों का पक्षपात ही हुआ करे तो मिथ्यात्व ही है ।

यहाँ कोई प्रश्न करता है कि आत्मा चैतन्य है, मात्र इतना ही अनुभव में आये तो इतनी श्रद्धा सम्यग्दर्शन है या नहीं?

उसका समाधान यह है — नास्तिकों को छोड़कर सभी मतवाले आत्मा को चैतन्यमात्र मानते हैं, यदि इतनी ही श्रद्धा को सम्यग्दर्शन कहा जाये तो सबको सम्यक्त्व सिद्ध हो जायेगा, इसलिए सर्वज्ञ की वाणी में जैसा सम्पूर्ण आत्मा का स्वरूप कहा है, वैसा श्रद्धान होने से ही निश्चयसम्यक्त्व होता है, ऐसा समझना चाहिए ।”

उक्त कथन से यह बात अत्यन्त स्पष्ट है कि आत्मानुभव के लिए परमागम में दृष्टि के विषयभूत भगवान् आत्मा का जो स्वरूप बताया गया है, उसे आगम के अभ्यास से एवं गुरुमुख से सुनकर अच्छी तरह समझना चाहिए । राजमार्ग यही है । कभी किसी को इसके बिना सम्यग्दर्शनादि की प्राप्ति होती देखी गई हो, सुनी गई हो, तो उसे अपवाद ही समझना चाहिए, राजमार्ग नहीं, क्योंकि उसे पूर्वभव में या इसी भव में पहले कभी देशना उपलब्ध हो गई होगी या आगमाभ्यास से उसे यह बात ख्याल में आ गई होगी । इसप्रकार के उदाहरणों का बहाना बनाकर आगमाभ्यास और देशनालब्धि की उपेक्षा करना ठीक नहीं है । भगवान् आत्मा का सच्चा स्वरूप समझे बिना ‘आत्मा चैतन्य है’ मात्र इतना विचारते रहने से कुछ भी उपलब्ध होनेवाला नहीं है — यह बात अच्छी तरह समझ लेना चाहिए ।

अब आगामी कलश में यह कहते हैं कि शुद्धनय के आश्रय से परद्रव्यों से भिन्न जो आत्मज्योति प्रगट होती है, वह आत्मज्योति नवतत्त्वों को प्राप्त होकर भी एकत्व को नहीं छोड़ती है ।

(अनुष्टुभ)

अतः शुद्धनयायत्तं प्रत्यग्ज्योतिश्चकास्ति तत् ।

नवतत्त्वगतत्वेपि यदेकत्वं न मुच्यति ॥७॥

(दोहा)

शुद्धनयाश्रित आतमा प्रगटे ज्योतिस्वरूप ।

नवतत्त्वों में व्याप्त पर तजे न एकस्वरूप ॥७॥

अतः शुद्धनय के आश्रय से पर से भिन्न जो आत्मज्योतिः प्रगट होती है, वह नवतत्त्वों को प्राप्त होकर भी एकत्व को कभी नहीं छोड़ती।

उक्त छन्द का अर्थ करते हुए कलशटीका में कहा गया है —

“जैसे अग्नि दाहक लक्षणवाली है, वह काष्ठ, तृण, कण्डा आदि समस्त दाह्य को दहती है, दहती हुई अग्नि दाह्याकार होती है, पर उसका विचार है कि जो उसे काष्ठ, तृण और कण्डे की आकृति में देखा जाय तो काष्ठ की अग्नि, तृण की अग्नि और कण्डे की अग्नि ऐसा कहना सौंचा ही है और जो अग्नि की उष्णतामात्र विचारा जाय तो उष्णमात्र है। काष्ठ की अग्नि, तृण की अग्नि और कण्डे की अग्नि ऐसे समस्त विकल्प झूठे हैं । उसीप्रकार नौ तत्त्वरूप जीव के परिणाम है । वे परिणाम कितने ही शुद्धरूप है, कितने ही अशुद्धरूप है। जो नौ परिणाम में ही देखा जाय तो नौ ही तत्त्व सौंचे हैं और जो चेतनामात्र अनुभव किया जाय तो नौ ही विकल्प झूठे हैं ।”

कलशटीका के उक्त भाव को कविवर पण्डित बनारसीदासजी ने इकतीसा सवैया छन्द में इसप्रकार प्रस्तुत किया है —

“जैसे तृण काठ बांस आरने इत्यादि और,

ईधन अनेक विधि पावक में दहिये ।

आकृति विलोकित कहावै आग नानारूप,

दीसे एक दाहक सुभाव जब गहिये ॥

तैसे नव तत्त्व में भयी है बहु भेषी जीव,

सुद्धरूप मिश्रित असुद्धरूप कहिये ।

जाही छिन चेतना सकति कौ विचार कीजै,
ताही छिन अलख अभेदरूप लहिये ।।”

उक्त सम्पूर्ण कथन का तात्पर्य यह है कि जिसप्रकार अनेक प्रकार के ईंधन को जलानेवाली अग्नि ईंधन के आकाररूप से परिणमित होने के कारण अनेक नाम पाती है, काठ की अग्नि, तृण की अग्नि, कडे की अग्नि आदि अनेक नामों से अभिहित की जाती है, तो भी स्वभाव की दृष्टि से देखने पर वह एक दाहकस्वभाव के रूप में ही दिखाई देती है ।

उसीप्रकार यह भगवान् आत्मा नवतत्त्वों में जाकर शुद्ध, अशुद्ध, मिश्र भावों से युक्त होकर अनेक प्रकार का हो गया है, नवतत्त्वरूप हो गया है, जीव-अजीव, पुण्य-पाप, आस्रव-बध, सवर, निर्जरा, मोक्ष रूप हो गया लगता है, तो भी चेतनस्वभाव की दृष्टि से देखने पर अत्यन्त स्पष्टरूप से एक, अभेद, अखण्ड, नित्य ही प्रतीति में आता है ।

नौ तत्त्वों में एक आत्मा ही प्रकाशमान है, क्योंकि नौ तत्त्वरूप होकर भी उसने अपने शुद्धनय के विषयभूत सामान्य, नित्य, अभेद एव एक स्वभाव को नहीं छोड़ा है ।

छठवे कलश में कहा गया था कि हमें नौ तत्त्व की सततिवाला व्यवहारसम्यग्दर्शन नहीं चाहिए, हमें तो शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा के आश्रय से उत्पन्न होनेवाला निश्चयसम्यग्दर्शन ही अभीष्ट है । अतः यहाँ यह कहा जा रहा है कि नौ तत्त्वों में भी एक आत्मज्योति ही प्रकाशमान है और वह नौ तत्त्वों में जाकर भी एकत्व को नहीं छोड़ती है ।

तात्पर्य यह है कि निश्चय और व्यवहार सम्यग्दर्शन अलग-अलग नहीं होते । सम्यग्दर्शन तो एक ही है और वह शुद्धनय के विषयभूत आत्मा के आश्रय से ही उत्पन्न होता है । उक्त निश्चयसम्यग्दर्शन के धारक को नवतत्त्वों की भी सच्ची श्रद्धा होती है अर्थात् वे जैसे हैं, उनकी वैसी ही

श्रद्धा होती है । निश्चयसम्यग्दृष्टि की नवतत्त्वो सबधी उक्त श्रद्धा को ही व्यवहारसम्यग्दर्शन कहते हैं ।

सम्यग्दृष्टि धर्मात्मा के आत्मश्रद्धान को निश्चयसम्यग्दर्शन और नवतत्त्व के श्रद्धान को व्यवहारसम्यग्दर्शन कहा जाता है । अगली ही गाथा में यह कहने जा रहे हैं कि भूतार्थनय से जाने हुए नवतत्त्व ही सम्यग्दर्शन है ।

पौंचवौं, छठवौं एव सातवौं — ये तीनों कलश अगली गाथा की उत्थानिकारूप कलश हैं । अतः इन कलशों की सगति आगामी गाथा से बैठती है ।

सत्य की प्राप्ति और सत्य का प्रचार दो अलग-अलग चीजे हैं । सत्य की प्राप्ति के लिए समस्त जगत से कटकर रहना आवश्यक है । इसके विपरीत सत्य के प्रचार के लिए जन-सम्पर्क जरूरी है । सत्य की प्राप्ति व्यक्तिगत क्रिया है और सत्य का प्रचार सामाजिक प्रक्रिया । सत्य की प्राप्ति के लिए अपने में सिमटना जरूरी है और सत्य के प्रचार के लिए जन-जन तक पहुँचना ।

साधक की भूमिका और व्यक्तित्व द्वैध होते हैं । जहाँ एक ओर वे आत्म-तत्त्व की प्राप्ति और तल्लीनता के लिए अन्तरोन्मुखी वृत्ति वाले होते हैं, वहीं प्राप्त सत्य को जन-जन तक पहुँचाने के विकल्प से भी वे अलिप्त नहीं रह पाते हैं ।

उनके व्यक्तित्व की यह द्विविधता जन सामान्य की समझ में सहज नहीं आ पाती । यही कारण है कि कभी-कभी वे उनके प्रति शकाशील हो उठते हैं ।

यद्यपि उनकी इस शंका का सही समाधान तो तभी होगा जबकि वे स्वयं उक्त स्थिति को प्राप्त होंगे तथापि साधक का जीवन इतना सात्विक होता है कि जगत-जन की वह शंका अविश्वास का स्थान नहीं ले पाती ।

— सत्य की खोज, पृष्ठ १३५

समयसार गाथा १३

आचार्य जयसेन के अनुसार सक्षिप्त रुचिवाले आसन्नभव्य जीवो के लिए तो समयसार की पीठिकारूप आरम्भ की १२ गाथाएँ ही पर्याप्त हैं, क्योंकि वे तो इतने से ही हेयोपादेय तत्त्वो को जानकर अपने विशुद्ध ज्ञान-दर्शनस्वभाव की भावना भाने में समर्थ होते हैं । अतः सक्षिप्त रुचिवालो के लिए तो समयसार यही समाप्त हो जाता है । तात्पर्य यह है कि आचार्य कुन्दकुन्द समयसार में जो कुछ कहना चाहते हैं, उसे संक्षेप में तो वे कह ही चुके हैं । समयसार का मूल प्रतिपाद्य जो दृष्टि का विषय है, उसका स्पष्टीकरण तो छठवीं-सातवीं गाथा में आ ही गया है । आठवीं से बारहवीं गाथा तक निश्चय-व्यवहार का स्वरूप, उनकी उपयोगिता तथा उनकी भूतार्थता-अभूतार्थता भी बता दी गई है ।

छठवीं-सातवीं गाथा में प्रतिपादित आत्मा के आश्रय से ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की प्राप्ति होती है । अतः सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की एकतारूप मोक्षमार्ग का मूल आधार तो स्पष्ट हो ही गया है । उसे जानकर, उसमें अपनापन स्थापित करके, उसमें ही जमकर, रमकर, मोक्षमार्ग में आरूढ़ होकर मुक्ति प्राप्त की जा सकती है ।

अतः तीक्ष्ण प्रज्ञा के धनी, सक्षिप्त रुचिवाले आसन्नभव्य जीवो का काम तो हो ही गया है । अब तो विस्तार रुचिवाले सर्व सामान्यजनो को समझाने के लिए नवतत्त्वो का आध्यात्मिक स्वरूप समझाने की पावन भावना से विस्तारपूर्वक कथन आरम्भ किया जाता है ।

उसमें सर्वप्रथम इस तेरहवीं गाथा में यह बताते हैं कि भूतार्थनय से जाने हुए जीवादि नवतत्त्व ही सम्यग्दर्शन है । मूल गाथा इसप्रकार है —

भूदत्थेणाभिगदा जीवाजीवा य पुण्णपाव च ।
आसवसवरणिज्जरब्धो मोक्खो य सम्मतं ॥१३॥

(हरिगीत)

चिदचिदास्रव पाप-पुण्य शिव बध सवर निर्जरा ।

तत्त्वार्थ ये भूतार्थ से जाने हुए सम्यक्त्व हैं ॥१३॥

भूतार्थ से जाने हुए जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बध और मोक्ष — ये नवतत्त्व ही सम्यग्दर्शन हैं ।

इस गाथा में सम्यग्दर्शन का स्वरूप तो बताया ही गया है, प्रकारान्तर से समयसार में आगे आनेवाली विषयवस्तु का सकेत भी कर दिया है, आगे के अधिकारों के नामोल्लेख भी कर दिये हैं । कर्ता-कर्म अधिकार एवं सर्वविशुद्धज्ञान अधिकार को छोड़कर अन्य सभी अधिकारों के नाम भी आ ही गये हैं, अधिकारों का क्रम भी आ गया है । इस गाथा में तत्त्वों के नाम जिस क्रम से आये हैं, वही क्रम अधिकारों का है । इससे स्पष्ट है कि इस गाथा में तत्त्वों के नामों का जो क्रम है, वह छन्दानुरोध से नहीं, अपितु बुद्धिपूर्वक रखा गया है ।

यह क्रम तत्त्वार्थसूत्र के क्रम से कुछ हटकर है । तत्त्वार्थसूत्र के सूत्र में भी जो क्रम है, वही क्रम उसके प्रतिपादन में भी है, अधिकारों में भी है । अतः वहाँ भी वह क्रम बुद्धिपूर्वक ही रखा गया है । उसके औचित्य पर भी उसके टीकाकारों ने प्रकाश डाला है । तत्त्वार्थसूत्र गद्य में होने से छन्दानुरोधवाला तर्क भी नहीं दिया जा सकता ।

अतः यहाँ समयसार में समागत क्रम के औचित्य की समीक्षा भी आवश्यक है । उक्त सन्दर्भ में हमें आत्मख्याति से मार्गदर्शन प्राप्त होता है । आत्मख्याति टीका में आचार्य अमृतचन्द्र ने इसे नाटक के रूप में प्रस्तुत किया है । नाटक के मंच पर जोड़ी (युग्मों) की प्रधानता रहती है । इसके अधिकारों के चयन में भी जोड़ों को ध्यान में रखा गया है । जैसे — जीव-अजीव, कर्ता-कर्म, पुण्य-पाप, आस्रव-सवर, बध-मोक्ष । चूँकि तत्त्व नौ हैं, अतः एक तो बिना जोड़े का रहना ही था । इस कारण निर्जरा तत्त्व बिना जोड़े के रह गया है और सर्वविशुद्धज्ञान अधिकार तो स्वतन्त्र है ही ।

यद्यपि कर्ता-कर्म और सर्वविशुद्धज्ञान — ये दो नवतत्त्वो मे नही आते हैं, तथापि इनके सन्दर्भ मे जनसामान्य मे बहुत अज्ञान रहता है। इस अज्ञान का निवारण किए बिना आत्मतत्त्व को सही रूप मे समझ पाना सभव नही है। अत इन्हें भी समयसार मे स्थान प्राप्त हुआ है।

कर्ता-कर्म अधिकार को जीवाजीवाधिकार के तत्काल बाद क्यों रखा गया है? यहाँ यह प्रश्न उठना भी स्वाभाविक है ।

कर्ता-कर्म सबधी भूल प्रकारान्तर से जीव-अजीव सबधी भूल ही है, क्योंकि जीव को अजीव का और अजीव को जीव का कर्ता-भोक्ता मानना भी जीव-अजीव सबधी भूल ही है। इसकारण इसे जीवाजीवाधिकार के तत्काल बाद रखा गया है ।

प्रश्न :- यदि कर्ता-कर्म सबधी भूल जीव-अजीव सबधी भूल ही है तो फिर इस अधिकार की विषय-वस्तु को जीवाजीवाधिकार मे ही शामिल कर लेना चाहिए, पृथक् अधिकार बनाने की क्या आवश्यकता है?

उत्तर - कर्ता-कर्म सबधी भूल की ओर विशेष ध्यान आकर्षित करने के लिए यह आवश्यक था कि तत्सबधी अधिकार स्वतंत्र रखा जाय । न केवल कर्ता-कर्म अधिकार स्वतंत्र है, अपितु यह सभी अधिकारो मे सबसे बड़ा अधिकार भी है । ४१५ गाथाओ के समयसार मे यह अकेला ही ७६ गाथाओ को अपने मे समेटे हुए है । सर्वविशुद्धज्ञान अधिकार मे भी कर्ता-कर्म सबधी भूल पर पर्याप्त प्रकाश डाला है । इससे अनुमान किया जा सकता है कि मुक्ति के मार्ग मे कर्ता-कर्म सबधी भूल का निवारण करना कितना आवश्यक है ?

सर्वविशुद्धज्ञान अधिकार तो सम्पूर्ण समयसार का निचोड है, साराश है, अत उसे अन्त मे रखना तो एकदम स्वाभाविक ही है ।

प्रश्न :- जीवाजीवाधिकार और कर्ता-कर्म अधिकार के प्रतिपादन मे मूलभूत अन्तर क्या है ?

उत्तर :- जीव-अजीव के सम्बन्ध में जो भूल होती है, वह मुख्यतः चार रूपों में पाई जाती है — पर मे एकत्वबुद्धि, ममत्वबुद्धि, कर्तृत्वबुद्धि एवं भोक्तृत्वबुद्धि । इन भूलों को निकालकर उक्त सन्दर्भ में सही वस्तुस्थिति से परिचित होना प्रत्येक आत्मारथी का प्राथमिक कर्तव्य है ।

इनमें से परद्रव्य में एकत्व और ममत्व का निषेध जीवाजीवाधिकार में किया गया है तथा परद्रव्य के कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व का निषेध कर्ता-कर्म अधिकार में किया गया है ।

इनमें से एकत्व को अपनत्व और ममत्व को स्वामित्व भी कहते हैं । इसप्रकार पर मे अपनत्व और स्वामित्व सबधी भूल को निकालना जीवाजीवाधिकार का प्रतिपाद्य है और कर्तृत्व और भोक्तृत्व सबधी भूल को निकालना कर्ता-कर्म अधिकार का प्रतिपाद्य है । — इन दोनों अधिकारों के प्रतिपादन में यही मूलभूत अन्तर है ।

प्रश्न :- जब कर्ता-कर्म अधिकार में कर्ता-कर्म के साथ-साथ भोक्ता-भोग्य सबधी भूल पर भी प्रकाश डाला गया है, तब इस अधिकार का नाम अकेले कर्ता-कर्म के नाम पर कैसे रखा जा सकता है ? इसका नाम तो कर्ता-कर्म, भोक्ता-भोग्य अधिकार होना चाहिए ।

उत्तर - बात तो ऐसी ही है, पर क्या इतना लम्बा नाम अच्छा लगता ? उक्त अधिकार के सम्पूर्ण प्रतिपादन पर जब एक विहंगम दृष्टि डालते हैं तो एक बात स्पष्ट होती है कि इसमें सर्वत्र कर्ता-कर्म सम्बन्ध की चर्चा ही मुख्यरूप से की गई है । हाँ, यह अवश्य है कि एक प्रकरण समाप्त होने पर सर्वत्र यह कह दिया गया है कि इसीप्रकार भोक्ता-भोग्य के सबध में भी समझना चाहिए । इसप्रकार इस अधिकार में मुख्यरूप से कर्ता-कर्म और गौणरूप से भोक्ता-भोग्य की बात की है । अतः उक्त नाम उचित ही है ।

प्रश्न :- तत्त्वार्थसूत्र में जीवादितत्त्वार्थों के श्रद्धान को सम्यग्दर्शन कहा है^१ और तत्त्वार्थ सात बताये गये हैं^२ तथा उनके अधिगम के उपाय के रूप में प्रमाण और नयों को प्रस्तुत किया गया है^३ । इससे यह स्पष्ट है कि तत्त्वार्थसूत्र में प्रमाण और नयों से जाने हुए जीवादि सप्त तत्त्वार्थों के श्रद्धान को सम्यग्दर्शन कहा है और यहाँ इस तेरहवीं गाथा में भूतार्थनय से जाने हुए जीवादि नवतत्त्वों को ही सम्यग्दर्शन कहा है । उक्त दोनों कथनों में यह मतभेद क्यों है ?

उत्तर - यह मतभेद नहीं, विवक्षाभेद है । यदि दोनों कथनों की विवक्षायें समझ ली जावे तो कोई आशंका नहीं रहेगी । तत्त्वार्थसूत्र का कथन सैद्धांतिक कथन है और समयसार का कथन आध्यात्मिक कथन है । तत्त्वार्थसूत्रकर्ता को सप्त तत्त्वार्थों का प्रमाण और नयों से गुण-पर्याय सहित, सर्वांग विवेचन अभीष्ट था, जैसा कि उन्होंने आगे किया भी है । जीवों के ससारी-सिद्ध सभी भेद बताये, उनके रहने के स्थानों की चर्चा की । अजीवादि तत्त्वों का भी इसीप्रकार विस्तृत विवेचन किया । आस्रव में सत्तावन प्रकार के आस्रव बताये, उनके शुभाशुभभेद करके व्रतों का वर्णन भी किया । बध्दतत्त्व में कर्मों की प्रकृतियाँ गिनाई, निर्जरा में भी उसके उपायों की विस्तृत समीक्षा की । पर समयसार में यह सब नहीं है, समयसार की प्रतिपादनशैली ही अलग है । समयसार में तो सभी तत्त्वों में प्रकाशमान आत्मज्योति को ही खोजा गया है ।

सर्वत्र आत्मज्योति को खोजना भूतार्थनय का ही कार्य है । भूतार्थनय ही यह महान कार्य कर सकता है । अतः समयसार के आरंभ में ही, इस तेरहवीं गाथा में ही यह घोषित कर दिया कि भूतार्थनय से जाने हुए जीवादि नवतत्त्व ही सम्यग्दर्शन है और आगे सभी तत्त्वों की मीमांसा भी इसी नय से प्रस्तुत की है, सर्वत्र आत्मज्योति को ही खोजा गया है ।

१ तत्त्वार्थसूत्र अध्याय १ सूत्र २

२ वही सूत्र ४

३ वही सूत्र ६

रही बात तत्त्वों की सख्या में सात और नौ के अन्तर की, सो यह कोई बात नहीं है, क्योंकि तत्त्वार्थसूत्र में पुण्य और पाप को आस्रव-बध में शामिल कर लिया गया है और समयसार में उन्हें अलग कह दिया गया है । — बस इतनी ही बात है ।

पुण्यतत्त्व में उपादेयबुद्धि भी एक ऐसा अज्ञान है कि जिसके कारण भगवान् आत्मा के दर्शन दुर्लभ हो जाते हैं । आत्मानुभूति प्राप्त करने के लिए इस अज्ञान का निवारण भी अत्यन्त आवश्यक है । यही कारण है कि समयसार में पुण्य-पाप को आस्रव-बध में शामिल न कर तत्त्वव्यवस्था में स्वतन्त्र स्थान दिया गया है और तत्सबधी अज्ञान के निवारण के लिए स्वतन्त्र अधिकार भी रखा गया है ।

यह तेरहवीं गाथा एक ऐसी गाथा है कि जिसमें आचार्य अमृतचन्द्र ने आत्मख्याति टीका के बीच में भी एक कलश दिया है । सामान्यरूप से आचार्य अमृतचन्द्र यह पद्धति अपनाते हैं कि पहले गद्य में टीका लिखते हैं और यदि आवश्यकता समझे तो अन्त में कलश लिखते हैं, पर इस गाथा की टीका में मध्य में भी कलश दिया है और अन्त में भी ।

टीका का गहराई से अध्ययन करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि उन्होंने गाथा में समागत विषय-वस्तु के स्पष्टीकरण के उपरान्त उपसहार के रूप में आठवाँ कलश दिया है । उसके उपरान्त जो विषय-वस्तु गाथा में तो नहीं आई है, तथापि उन्हें उसपर भी प्रकाश डालना प्रसंगोपान्त लगा, अतः उसपर भी प्रकाश डाला है और अन्त में उसके उपसहार रूप कलश दिया है ।

नवतत्त्वों की चर्चा तो मूल गाथा में है, पर प्रमाण-नय-निक्षेप की चर्चा मूल गाथा में नहीं है । अतः नवतत्त्व सबधी स्पष्टीकरण करने के बाद उपसहार का कलश लिख दिया । उसके बाद प्रमाण-नय-निक्षेप की चर्चा करके तत्सबधी कलश लिखा ।

प्रश्न .- यह बात तो ठीक नहीं लगती कि जो चर्चा गाथा में न हो, उसकी भी चर्चा टीका में की जावे ?

उत्तर :- इसमे कुछ भी अनुचित नहीं है, क्योंकि सम्बन्धित विषयों का स्पष्टीकरण करना टीकाकार का कर्तव्य है । फिर इस गाथा मे तो यह कहा गया है कि भूतार्थनय से जाने हुए नौ तत्त्व सम्यग्दर्शन ही हैं। यह सुनकर जिज्ञासु पाठको को यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक ही है कि क्या भूतार्थनय के अतिरिक्त भी कोई जानने के साधन हैं? यदि है तो उनसे जाने हुए नवतत्त्व सम्यग्दर्शन क्यों नहीं है?

इस जिज्ञासा के शमन के लिए ही आठवे कलश के बाद की टीका लिखी गई है, जिसमे प्रमाण, नय और निक्षेप के बारे मे न केवल प्रकाश डाला गया है, अपितु उनकी भूतार्थता-अभूतार्थता भी स्पष्ट कर दी है ।

यहाँ हम भी आत्मख्याति को इसीप्रकार विभाजित करके प्रस्तुत कर रहे हैं ।

इस गाथा का भाव आत्मख्याति मे इसप्रकार स्पष्ट किया गया है —

“भूतार्थनय से जाने हुए ये जीवादि नवतत्त्व सम्यग्दर्शन ही है, क्योंकि तीर्थ (व्यवहारधर्म) की प्रवृत्ति के लिए अभूतार्थनय से प्रतिपादित जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बध, मोक्ष नामक नवतत्त्वो मे एकत्व प्रगट करनेवाले भूतार्थनय के द्वारा एकत्व प्राप्त करके शुद्धनयात्मक आत्मख्याति प्रगट होती है अर्थात् आत्मानुभूति प्राप्त होती है ।

इनमे विकारी होने योग्य विकार्य भाव और विकार करनेवाला विकारक कर्म — दोनों ही पुण्य है और दोनों ही पाप है, आस्रवरूप होने योग्य आस्राव्य भाव और आस्रव करनेवाला आस्रावक कर्म — दोनों ही आस्रव हैं, सवरूप होने योग्य सवार्य भाव और सवर करनेवाला सवारक कर्म — दोनों ही सवर हैं, निर्जरूप होने योग्य निर्जर्य भाव और निर्जरा करनेवाला निर्जरक कर्म — दोनों ही निर्जरा है, बधनरूप होने योग्य बध्य भाव और बधन करनेवाला बधक कर्म — दोनों ही बध हैं तथा मोक्षरूप होने योग्य मोच्य भाव और मोक्ष करनेवाला मोचक कर्म — दोनों ही मोक्ष हैं, क्योंकि दोनों मे से किसी एक का अपने-आप अकेले पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा,

बध और मोक्षरूप होना संभव नहीं है । वे दोनों जीव और अजीव हैं । तात्पर्य यह है कि प्रत्येक युगल में से पहला जीव है और दूसरा अजीव है ।

बाह्यदृष्टि से देखा जाय तो जीव-पुद्गल की अनादिबधपर्याय के समीप जाकर एकरूप से अनुभव करने पर ये नवतत्त्व भूतार्थ हैं, सत्यार्थ हैं और एक जीवद्रव्य के स्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर वे अभूतार्थ हैं, असत्यार्थ हैं, अतः इन नवतत्त्वों में भूतार्थनय से एक जीव ही प्रकाशमान है ।

इसीप्रकार अन्तर्दृष्टि से देखा जाय तो एक ज्ञायकभाव जीव है और जीव के विकार का हेतु अजीव है । इनमें से पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बध और मोक्षरूप भाव केवल जीव के विकार हैं, जीव के विशेषभाव हैं, जीवरूप भाव है और जीव के विकार के हेतुभूत जो पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बध और मोक्षरूप तत्त्व हैं, वे सभी केवल अजीव हैं ।

ऐसे ये नवतत्त्व, जीवद्रव्य के स्वभाव को छोड़कर स्वयं और पर जिनके कारण हैं — ऐसे एकद्रव्य की पर्यायों के रूप में अनुभव करने पर भूतार्थ है, सत्यार्थ है और सर्वकाल में अस्खलित एक जीवद्रव्य के स्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर वे अभूतार्थ हैं, असत्यार्थ हैं । इसलिए इन नवतत्त्वों में भूतार्थनय से एक जीव ही प्रकाशमान है ।

इसप्रकार एकत्वरूप से प्रकाशित यह भगवान् आत्मा शुद्धनय के रूप में अनुभव किया जाता है और यह अनुभूति आत्मख्याति ही है तथा यह आत्मख्याति सम्यग्दर्शन ही है । अतः भूतार्थनय से जाने हुए नवतत्त्व ही सम्यग्दर्शन है — यह कथन पूर्णतः निर्दोष है ।”

यह तो सर्वविदित ही है कि आचार्य अमृतचन्द्र ने समयसार की संस्कृत भाषा में जो टीका लिखी है, उसका नाम उन्होंने ‘आत्मख्याति’ रखा है और सर्वप्रथम इस गाथा की टीका में ‘आत्मख्याति’ शब्द का प्रयोग किया है, जिसका अर्थ स्वयं उन्होंने आत्मानुभूति और सम्यग्दर्शन किया है ।

आत्मख्याति का अर्थ होता है आत्मा की प्रसिद्धि । हमारा आत्मा दूसरो को जाने या दूसरे आत्मा हमे जाने — इसका नाम आत्मख्याति या आत्मप्रसिद्धि नहीं है, अपितु अपना आत्मा स्वय को ही जाने, अनुभव करे, अपने मे ही अपनापन स्थापित करे, अपने मे ही रम जाय, जम जाय, समा जाय — यही सच्ची आत्मख्याति है । आत्मख्याति अर्थात् मोक्षमार्ग — अपनी समझ, अपनी पहिचान, अपने मे ही सर्वस्व समर्पण ।

यह आत्मख्याति, यह आत्मानुभूति भूतार्थनय के विषयभूत निज भगवान आत्मा के आश्रय से ही प्रगट होती है और यही निश्चयसम्यग्दर्शन है ।

कौन नय भूतार्थ है और कौन नहीं — यह बात ग्यारहवी गाथा मे विस्तार से स्पष्ट की जा चुकी है । अतः भूतार्थनय की व्याख्या करना यहाँ आवश्यक नहीं है ।

प्रश्न - ग्यारहवी गाथा के निष्कर्ष मे तो एक परमशुद्धनिश्चयनय को ही भूतार्थ कहा है और उसका विषय तो परमपारिणामिकभावरूप शुद्ध जीवतत्त्व ही है । ऐसी स्थिति मे भूतार्थनय से नवतत्त्वो को कैसे जाना जा सकता है ?

उत्तर - टीका के प्रथम पैरा मे यह कहा गया है कि तीर्थ की प्रवृत्ति के लिए अभूतार्थनय से प्रतिपादित जीवादि नवतत्त्वो मे एकत्व प्रगट करनेवाले भूतार्थनय के द्वारा एकत्व प्राप्त करके शुद्धनयात्मक आत्मख्याति प्रगट होती है अर्थात् आत्मानुभूति प्रगट होती है । इससे यही प्रतिफलित होता है कि नवतत्त्वो मे प्रकाशमान एक आत्मज्योति को देखना ही भूतार्थनय से नवतत्त्वो को जानना है ।

इसी बात को विस्तार से समझाते हुए टीका मे आगे नवतत्त्वो को भाव और द्रव्य इन दो भागो मे बाँटा है और यह स्पष्ट किया गया है कि द्रव्यपुण्य, द्रव्यपाप, द्रव्यास्रव, द्रव्यसवर, द्रव्यनिर्जरा, द्रव्यबध और द्रव्यमोक्ष अजीव हैं, अजीव के ही विस्तार है, तथा भावपुण्य, भावपाप, भावास्रव, भावसवर, भावनिर्जरा, भावबध और भावमोक्ष जीव हैं, जीव के ही विस्तार है ।

इसप्रकार ये नवतत्त्व जीव और अजीव के ही विस्तार है । तात्पर्य यह है कि इन नवतत्त्वों में प्रकारान्तर से जीवतत्त्व समाहित है । नवतत्त्वों में समाहित इस जीवतत्त्व को दिखाना ही भूतार्थनय का कार्य है और इसे ही भूतार्थनय से नवतत्त्वों का जानना कहते हैं ।

जीवाजीवात्मक इन नवतत्त्वों की भूतार्थता-अभूतार्थता पर विचार करते हुए टीका में कहा गया है कि बाह्यदृष्टि से देखा जाय तो जीव-पुद्गल की अनादिबद्धपर्यायि के समीप जाकर एकरूप से अनुभव करने पर ये नवतत्त्व भूतार्थ हैं, सत्यार्थ हैं और एक जीवद्रव्य के स्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर वे अभूतार्थ हैं, असत्यार्थ हैं । अतः इन नवतत्त्वों में भूतार्थनय से एक जीव ही प्रकाशमान है ।

आगे कहा है कि अन्तर्दृष्टि से देखा जाय तो ज्ञायकभाव जीव है और जीव के विकार का हेतु अजीव है । पुण्यपापादि तत्त्वों में भावपुण्यादि जीव के विकार हैं और जीव के विकार के निमित्त द्रव्यपुण्य-पापादि अजीव हैं । जीवद्रव्य के स्वभाव को छोड़कर एक द्रव्य की पर्यायों के रूप में अनुभव करने पर ये नवतत्त्व भूतार्थ हैं, सत्यार्थ हैं और सर्वकाल में अस्खलित एक जीवद्रव्य के स्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर वे नवतत्त्व अभूतार्थ हैं, असत्यार्थ हैं । इसलिए इन नवतत्त्वों में भूतार्थनय से एक जीव ही प्रकाशमान है ।

इसप्रकार भूतार्थनय से जाने हुए नवतत्त्वों में भी एकप्रकार से एकमात्र परमपारिणामिकभावरूप शुद्ध जीवतत्त्व ही जाना गया है और यह जाना जाना ही आत्मख्याति है, आत्मानुभूति है, निश्चयसम्यग्दर्शन है । अतः इस कथन में कोई दोष नहीं है कि भूतार्थनय से जाने हुए नवतत्त्व ही सम्यग्दर्शन है ।

उक्त कथन का भाव स्पष्ट करते हुए भावार्थ में पण्डित जयचंदजी छाबडा लिखते हैं —

“इन नवतत्त्वों में, शुद्धनय से देखा जाये तो जीव ही एक चैतन्य-चमत्कारमात्र प्रकाशरूप प्रगट हो रहा है, इसके अतिरिक्त भिन्न-भिन्न

नवतत्त्व कुछ भी दिखाई नहीं देते । जबतक इसप्रकार जीवतत्त्व की जानकारी जीव को नहीं है तबतक वह व्यवहारदृष्टि है, भिन्न-भिन्न नवतत्त्वों को मानता है । जीव-पुद्गल की बन्धपर्यायरूप दृष्टि से यह पदार्थ भिन्न-भिन्न दिखाई देते हैं, किन्तु जब शुद्धनय से जीव-पुद्गल का निजस्वरूप भिन्न-भिन्न देखा जाये तब वे पुण्य-पापादि सात तत्त्व कुछ भी वस्तु नहीं हैं, वे निमित्त-नैमित्तिक भाव से हुए थे इसलिए जब वह निमित्त-नैमित्तिक भाव मिट गया, तब जीव, पुद्गल भिन्न-भिन्न होने से अन्य कोई वस्तु (पदार्थ) सिद्ध नहीं हो सकती। वस्तु तो द्रव्य है और द्रव्य का निजभाव द्रव्य के साथ ही रहता है तथा निमित्त-नैमित्तिक भाव का अभाव ही होता है, इसलिए शुद्धनय से जीव को जानने से ही सम्यग्दर्शन की प्राप्ति हो सकती है । जबतक भिन्न-भिन्न नवपदार्थों को जाने और शुद्धनय से आत्मा को न जाने तबतक पर्यायबुद्धि है।”

उक्त सम्पूर्ण कथन से यह निष्कर्ष निकलता है कि नवतत्त्वों में भी सर्वत्र एक जीवतत्त्व ही प्रकाशमान है और शुद्धनय से उसे जानना ही भूतार्थनय से जाने हुए नवतत्त्व है, जिन्हे सम्यग्दर्शन कहा गया है ।

अब इसी अर्थ को पुष्ट करनेवाला कलश लिखते हैं और उसमें प्रेरणा देते हैं कि हे भव्यजनो । तुम तो नवतत्त्वों में प्रकाशमान एक आत्मज्योति को ही देखो ।

(मालिनी)

चिरमिति नवतत्त्वच्छन्नमुन्नीयमान,
कनकमिव निमग्न वर्णमालाकलापे ।
अथ सततविविक्त दृश्यतामेकरूप,
प्रतिपदमिदमात्मज्योतिरुद्योतमानम् ॥८॥

(रोला)

शुद्धकनक ज्यों छिपा हुआ है बानभेद में ।
नवतत्त्वों में छिपी हुई त्यों आत्मज्योति है ॥
एकरूप उद्योतमान पर से विविक्त वह ।
अरे भव्यजन । पद-पद पर तुम उसको जानो ॥८॥

जिसप्रकार वर्णों के समूह में छिपे हुए एकाकार स्वर्ण को बाहर निकालते हैं, उसीप्रकार नवतत्त्वों में बहुत समय से छिपी हुई यह आत्मज्योति शुद्धनय के द्वारा बाहर निकालकर प्रगट की गई है और यह आत्मज्योति पद-पद पर अर्थात् प्रत्येक पर्याय में चित्-चमत्कारमात्र एकरूप में उद्योतमान है । इसलिए हे भव्यजीवो । तुम इसे सदा ही अन्यद्रव्यों एवं उनके आश्रय से होनेवाले नैमित्तिकभावों से भिन्न एकरूप देखो ।

खान में पड़ा हुआ स्वर्ण अपनी आरम्भिक अवस्था से ही अनेक अन्य पदार्थों से मिला हुआ रहता है । जब उसे बाहर निकालकर अग्नि में तपाकर शुद्ध करते हैं तो अशुद्धता के जलने से अग्नि की लौ में स्वर्ण के हरे-पीले अनेक रंग दिखाई देते हैं, तथापि वह कहलाता तो स्वर्ण ही है ।

भले ही वह स्वर्ण कहलाये, तथापि स्वर्ण का पारखी सर्राफ उसका मूल्य उतना ही देता है कि जितना उसमें शुद्ध स्वर्ण है । उस अशुद्ध स्वर्ण को कसौटी पर कसकर सर्राफ यह जान लेता है कि इसमें अशुद्धता कितनी है और क्या है तथा शुद्धता कितनी है और क्या है ? अशुद्धता की उपेक्षा कर शुद्धता की कीमत देकर उसे प्राप्त कर लेता है । इसीप्रकार अनादि से ही यह आत्मा नवतत्त्वों में छिपा हुआ है । शुद्धनय के प्रयोग से आत्मार्थी यह जान लेता है कि असली आत्मा क्या है और उसमें ही अपनापन स्थापित कर, उसमें ही जमकर, रमकर, मुक्तिमार्ग पर आरूढ़ हो जाता है ।

इस बात को कविवर बनारसीदास ने नाटक समयसार में इसप्रकार छन्दोबद्ध किया है —

(इकतीसा सवैया)

जैसे बनवारी में कुघात के मिलाप हेम,
नाना भौति भयौ ये तथापि एक नाम है ।

कसिकै कसोटी लीकु निरखै सर्राफ ताहि,
बान के प्रवान करि लेतु देतु दाम है ॥

तैसे ही अनादि पुद्गलसौं संजोगी जीव,
नव तत्त्वरूप में अरूपी महाधाम है ।

दीसै उनमान सौ उदोतवान ठौर ठौर,

दूसरी न और एक आत्मा ही राम है ॥९॥

उक्त सदर्थ मे कलश-टीकाकार ने कुछ गहराई से चर्चा की है, जो इसप्रकार है -

“जीववस्तु अनादिकाल से धातु और पाषाण के सयोग के समान कर्मपर्याय से मिली ही चली आ रही है । सो मिली हुई होकर वह रागादि विभाव परिणामो के साथ व्याप्य-व्यापक रूप से स्वयं परिणमन कर रही है । वह परिणमन देखा जाय, जीव का स्वरूप न देखा जाय तो जीववस्तु नौ तत्त्वरूप है - ऐसा दृष्टि मे आता है । ऐसा भी है, सर्वथा झूठ नहीं है, क्योंकि विभावरूप रागादि परिणाम शक्ति जीव मे ही है । ..

वस्तु का विचार करने पर भेदरूप भी वस्तु ही है, वस्तु से भिन्न भेद कुछ वस्तु नहीं है । भावार्थ इसप्रकार है कि सुवर्णमात्र न देखा जाए, बानभेद मात्र देखा जाय तो बानभेद है, सुवर्ण की शक्ति ऐसी भी है । जो बानभेद न देखा जाय, केवल सुवर्णमात्र देखा जाय तो बानभेद झूठा है ।

इसीप्रकार जो शुद्ध जीववस्तु मात्र न देखी जाय, गुण-पर्याय मात्र या उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य मात्र देखा जाय तो गुण-पर्याय है तथा उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य है, जीववस्तु ऐसी भी है । जो गुण-पर्यायभेद या उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यभेद न देखा जाय, वस्तुमात्र देखी जाय तो समस्त भेद झूठा है । ऐसा अनुभव सम्यक्त्व है ।

जो भेदबुद्धि करते हुए जीववस्तु चेतना लक्षण से जीव को जानती है, वस्तु विचारने पर इतना विकल्प भी झूठा है, शुद्धवस्तु मात्र है । ऐसा अनुभव सम्यक्त्व है ।”

उक्त कथन मे सयोग, सयोगीभाव, द्रव्य-गुण-पर्याय एव उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य के भेद तथा लक्ष्य-लक्षण भेद सभी को व्यवहारनय से सत्यार्थ बताकर भी यह स्पष्ट किया गया है कि शुद्धनय से, भूतार्थनय से ये सभी असत्यार्थ है, इन सबसे भिन्न शुद्ध जीववस्तु मात्र ही सत्यार्थ है और उसके आश्रय से ही अनुभव होता है, सम्यक्त्व होता है ।

५ कलशटीका में 'उन्नीयमान' का अर्थ अनुमानगोचर और 'उद्योतमान' का अर्थ प्रत्यक्षज्ञानगोचर तथा 'विविक्त' का अर्थ नौ तत्त्वों के विकल्प से रहित किया है जो विशेष ध्यान देने योग्य है । तात्पर्य यह है कि जीवस्तु चेतनालक्षण से जानी जाती है इसकारण अनुमानगोचर है और अनुभवज्ञान का विषय बनती है इसलिए प्रत्यक्षज्ञानगोचर है ।

तेरहवीं गाथा की आत्मख्याति टीका में समागत आठवे कलश के उपरान्त जो टीका लिखी गई है, उसमें मूलरूप से तो यही बताना अभीष्ट है कि भूतार्थनय के अतिरिक्त जो नय और प्रमाण व निक्षेप हैं, वे भी उसीप्रकार अभूतार्थ हैं, जिसप्रकार उनके द्वारा जाने गये नवपदार्थ, फिर भी यहाँ सक्षेप में प्रमाण, नय और निक्षेप का स्वरूप भी स्पष्ट कर दिया है । विशेष ध्यान देने योग्य बात यह है कि यहाँ नयों के भेद द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नयों के रूप में लिए गए हैं ।

इन द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नयों का स्वरूप यदि विस्तार से जानने की जिज्ञासा हो तो लेखक की अन्य कृति "परमभावप्रकाशक नयचक्र" के तृतीय अध्याय का अध्ययन करना चाहिए। वहाँ इन नयों पर ४८ पृष्ठों में विस्तार से प्रकाश डाला गया है । यह नहीं भूलना चाहिए कि जिनागम का मर्म समझने के लिए इनका समझना अत्यन्त आवश्यक है ।

आठवे कलश के उपरान्त समागत आत्मख्याति का भाव इसप्रकार है —

“अब जैसे नवतत्त्वों में एक जीव को ही जानना भूतार्थ कहा है, उसीप्रकार एकरूप से प्रकाशमान आत्मा के अधिगम के उपायभूत जो प्रमाण, नय, निक्षेप हैं, वे भी निश्चय से अभूतार्थ हैं, उनमें भी यह आत्मा ही भूतार्थ है। तात्पर्य यह है कि उनमें भी एक आत्मा को बतानेवाला नय ही भूतार्थ है ।

प्रत्यक्ष और परोक्ष के भेद से प्रमाण दो प्रकार का है । जो इन्द्रिय, मन आदि उपात्त परपदार्थों एवं प्रकाश, उपदेश आदि अनुपात्त परपदार्थों द्वारा प्रवर्ते, वह परोक्षप्रमाण है और जो केवल आत्मा से ही प्रतिनिश्चितरूप से

प्रवृत्ति करे, वह प्रत्यक्षप्रमाण है । पाँच प्रकार के ज्ञानों में मतिज्ञान व श्रुतज्ञान परोक्षप्रमाण है, अवधिज्ञान व मनःपर्ययज्ञान एकदेशप्रत्यक्षप्रमाण है और केवलज्ञान सकलप्रत्यक्षप्रमाण है ।

प्रत्यक्ष और परोक्ष — ये दोनों ही प्रमाण, प्रमाता, प्रमाण और प्रमेय के भेद का अनुभव करने पर भूतार्थ हैं, सत्यार्थ हैं, किन्तु जिसमें सर्वभेद गौण हो गये हैं, ऐसे एक जीव के स्वभाव का अनुभव करने पर वे अभूतार्थ हैं, असत्यार्थ हैं ।

नय दो प्रकार के हैं — द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक । द्रव्य-पर्यायात्मक वस्तु में जो नय मुख्यरूप से द्रव्य का अनुभव कराये, वह द्रव्यार्थिक नय है और जो नय उसी द्रव्य-पर्यायात्मक वस्तु में मुख्यरूप से पर्याय का अनुभव कराये, वह पर्यायार्थिक नय है ।

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक — ये दोनों नय द्रव्य और पर्याय का पर्याय से, भेद से, क्रम से अनुभव करने पर भूतार्थ हैं, सत्यार्थ हैं और द्रव्य तथा पर्याय दोनों से अनालिगित शुद्धवस्तुमात्र जीव के चैतन्यमात्र स्वभाव का अनुभव करने पर वे अभूतार्थ हैं, असत्यार्थ हैं ।

निक्षेप चार प्रकार के हैं — नामनिक्षेप, स्थापनानिक्षेप, द्रव्यनिक्षेप और भावनिक्षेप । गुण की अपेक्षा बिना वस्तु का नामकरण करना नामनिक्षेप है, 'यह वह है' — इसप्रकार अन्य वस्तु में किसी अन्य वस्तु का प्रतिनिधित्व स्थापित करना स्थापनानिक्षेप है, अतीत और भावी पर्यायों का वर्तमान में आरोप करना द्रव्यनिक्षेप है और वर्तमान पर्यायरूप वस्तु को वर्तमान में कहना भावनिक्षेप है ।

ये चारों ही निक्षेप अपने-अपने लक्षणभेद से विलक्षण (भिन्न-भिन्न) अनुभव किए जाने पर भूतार्थ हैं, सत्यार्थ हैं और भिन्न-भिन्न लक्षण से रहित एक अपने चैतन्यलक्षणरूप जीवस्वभाव का अनुभव करने पर ये चारों ही अभूतार्थ हैं, असत्यार्थ हैं ।

इसप्रकार इन प्रमाण, नय, निक्षेपों में भूतार्थरूप से एक जीव ही प्रकाशमान है ।”

पहले कहा था कि नवतत्त्वो मे भूतार्थरूप से एक जीव ही प्रकाशमान है और यहाँ कहा जा रहा है कि इन प्रमाण, नय, निक्षेपो मे भी भूतार्थनय से एक जीव ही प्रकाशमान है ।

इसप्रकार एकमात्र यही कहा जा रहा है कि नवतत्त्वो मे भी एकमात्र शुद्धजीवतत्त्व ही प्रकाशमान है और प्रमाण, नय, निक्षेपो मे भी एकमात्र वही शुद्धजीवतत्त्व प्रकाशमान है । यह प्रकाशमान जीवतत्त्व ही दृष्टि का विषय है, श्रद्धा का श्रद्धेय है, ध्यान का ध्येय है, परमज्ञान का ज्ञेय है, मुक्तिमार्ग का मूल आधार है, इसके आश्रय से ही मुक्ति का मार्ग प्रगट होता है । जब वह शुद्धजीवास्तिकाय ज्ञान का ज्ञेय, श्रद्धान का श्रद्धेय और ध्यान का ध्येय बनता है अर्थात् आत्मा का अनुभव होता है, आत्मानुभूति होती है, तब प्रमाण-नय-निक्षेप की तो बात ही क्या, परन्तु किसी भी प्रकार का द्वैत ही भासित नहीं होता है, एक आत्मा ही प्रकाशमान होता है ।

यही भाव आगामी कलश मे भी व्यक्त किया गया है, जो इसप्रकार है —

(मालिनी)

उदयति न नयश्रीरस्तमेति प्रमाण

क्वचिदपि च न विद्मो याति निक्षेपचक्रम् ।

किमपरमभिदध्मो धाम्नि सर्वकषेऽस्मिन्

ननुभवमुपयाते भाति न द्वैतमेव ॥९॥

(रोला)

निक्षेपो के चक्र विलय नय नहीं जनमते ।

अर प्रमाण के भाव अस्त हो जाते भाई ॥

अधिक कहें क्या द्वैतभाव भी भासित ना हो ।

शुद्ध आत्मा का अनुभव होने पर भाई ॥९॥

सर्वप्रकार के भेदो से पार सामान्य, अभेद-अखण्ड, नित्य, एक चिन्मात्र भगवान आत्मा को विषय बनानेवाले परमशुद्धनिश्चयनय के विषयभूत शुद्धात्मा

का अनुभव होने पर नयो की लक्ष्मी उदय को प्राप्त नहीं होती, प्रमाण अस्त हो जाता है और निक्षेपो का समूह कहाँ चला जाता है? — यह हम नहीं जानते । जब द्वैत ही प्रतिभासित नहीं होता, तब प्रमाणादि के विकल्पो की तो बात ही क्या करे? तात्पर्य यह है कि अनुभव में सर्वप्रकार के भेद अत्यन्त गौण हो जाते हैं, प्रमाण-नयादि के भेदों की बात तो बहुत दूर, द्वैत का भी अनुभव नहीं होता, मात्र एकाकार चिन्मात्र ही दिखाई देता है ।

प्रश्न :— कलशटीका में तो लिखा है कि प्रमाण-नय-निक्षेपरूप बुद्धि के द्वारा एक ही जीवद्रव्य के द्रव्य-गुण-पर्यायरूप अथवा उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप जो भेद किए जाते हैं, वे समस्त झूठे हैं । इन सबके झूठे होने पर जो कुछ वस्तु का स्वाद आता है, वह अनुभव है ।

अब प्रश्न यह है कि यहाँ झूठे का क्या अर्थ है, क्या द्रव्य-गुण-पर्याय व उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य वस्तु में नहीं है? प्रमाण-नय-निक्षेप और उनका कथन क्या सर्वथा असत्यार्थ है?

उत्तर :— नहीं, ऐसी बात नहीं है । वस्तु द्रव्य-गुण-पर्यायरूप है और उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यस्वरूप भी है । इस विषय की सम्यक् जानकारी के लिए प्रवचनसार के ज्ञेयतत्त्व प्रज्ञापन के द्रव्यसामान्याधिकार का गहराई से अध्ययन किया जाना चाहिए ।

कलशटीका में उन्हें जो झूठा कहा है, उसका प्रयोजन भी उनकी सत्ता से इन्कार करना नहीं है, अपितु अनुभव के काल में तत्संबन्धी विकल्प उत्पन्न नहीं होते — मात्र इतना बताना ही अभीष्ट है ।

इसी बात को स्पष्ट करते हुए कलशटीका में लिखा है —

“भावार्थ इसप्रकार है कि अनादिकाल से जीव अज्ञानी है, जीवस्वरूप को नहीं जानता है । वह जब जीवसत्त्व की प्रतीति आनी चाहे, तब जैसे ही प्रतीति आवे, तैसे ही वस्तुस्वरूप साक्षात् जाता है । सो यह साधना गुण-गुणी ज्ञान द्वारा होती है । दूसरा कोई उपाय नहीं है । इसलिए वस्तुस्वरूप

का गुण-गुणी के भेदरूप में विचार करने पर प्रमाण-नय-निक्षेपरूप विकल्प उत्पन्न होते हैं । वे विकल्प प्रथम अवस्था में भले ही हैं, तथापि स्वरूपमात्र अनुभवने पर झूठे हैं।”

उक्त कथन में पाण्डे राजमलजी यह कहना चाहते हैं कि यद्यपि वस्तुस्वरूप समझने के लिए अध्ययन-मनन-चिन्तन करते समय प्रमाण-नय-निक्षेप सबधी विकल्प उत्पन्न होते हैं और उनकी उस समय उपयोगिता भी है, तथापि अनुभव के काल में तत्सबधी विकल्प उत्पन्न ही नहीं होते। यहाँ झूठे का अर्थ उत्पन्न ही नहीं होना है । यहाँ उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य, द्रव्य-गुण-पर्याय एवं प्रमाण-नय-निक्षेप के निषेध की बात नहीं है, अपितु अनुभव के काल में तत्सबधी विकल्पो के उत्पन्न न होने की बात है ।

इसीप्रकार आत्मवस्तु तो द्वैताद्वैतस्वरूप है, भेदाभेदस्वरूप है, परन्तु अनुभव के काल में द्वैत भी भासित नहीं होता । इसलिए कहा है कि जब अनुभव के काल में द्वैत भी भासित नहीं होता, तब अन्य विकल्पो की क्या बात करें ।

प्रश्न — अनुभव के काल में द्वैत भासित नहीं होता कि वस्तु में द्वैतभाव है ही नहीं ?

उत्तर — इसी प्रश्न का उत्तर देते हुए पण्डित जयचन्दजी छाबड़ा इसी कलश के भावार्थ में लिखते हैं —

“यहाँ विज्ञानाद्वैतवादी तथा वेदान्ती कहते हैं कि अन्त में परमार्थरूप तो अद्वैत का ही अनुभव हुआ । यही हमारा मत है, इसमें आपने विशेष क्या कहा ?

इसका उत्तर — तुम्हारे मत में सर्वथा अद्वैत माना जाता है । यदि सर्वथा अद्वैत माना जाये तो बाह्यवस्तु का अभाव ही हो जाये और ऐसा अभाव तो प्रत्यक्ष विरुद्ध है । हमारे मत में नयविवक्षा है, जो बाह्यवस्तु का लोप नहीं करती । जब शुद्ध अनुभव से विकल्प मिट जाता है, तब आत्मा परमानन्द को प्राप्त होता है । इसलिए अनुभव कराने के लिए यह

कहा है कि शुद्ध अनुभव में द्वैत भासित नहीं होता । यदि बाह्यवस्तु का लोप किया जाये तो आत्मा का लोप हो जायेगा और शून्यवाद का प्रसंग आयेगा । इसलिए जैसे तुम कहते हो, उसप्रकार से वस्तुस्वरूप की सिद्धि नहीं हो सकती और वस्तुस्वरूप की यथार्थश्रद्धा के बिना जो शुद्ध अनुभव किया जाता है, वह भी मिथ्यारूप है । शून्य का प्रसंग होने से तुम्हारा अनुभव भी आकाशकुसुम के अनुभव के समान है ।”

इसप्रकार इस तेरहवीं गाथा, उसकी टीका एवं उसमें समागत कलशों में एक बात अत्यन्त स्पष्टरूप से उभर कर सामने आई है कि यद्यपि प्रमाण-नय-निक्षेपो के विषयभूत नवतत्त्वार्थ, द्रव्य-गुण-पर्याय एवं उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य भी जानने योग्य हैं, उन्हें जानना उपयोगी भी है, आवश्यक भी है, तथापि सम्यग्दर्शन की प्राप्ति तो शुद्धनय के विषयभूत शुद्धात्मा के आश्रय से ही होती है । अतः अब आगामी गाथा में शुद्धनय का स्वरूप कहेंगे ।

आगामी गाथा की उत्थानिकारूप में समागत १०वें कलश में भी शुद्धनय के स्वरूप पर प्रकाश डाला गया है । वह कलश मूलतः इसप्रकार है —

(उपजाति)

आत्मस्वभाव परभावभिन्नमापूर्णमाद्यतविमुक्तमेकम् ।

विलीनसंकल्पविकल्पजालं प्रकाशयन् शुद्धनयोभ्युदेति ॥१०॥

(हरिगीत)

परभाव से जो भिन्न है अर आदि-अन्त विमुक्त है ।

संकल्प और विकल्प के जजाल से भी मुक्त है ॥

जो एक है परिपूर्ण है — ऐसे निजात्मस्वभाव को ।

करके प्रकाशित प्रगट होता है यहाँ यह शुद्धनय ॥१०॥

परभावों से भिन्न, आदि-अन्त से रहित, परिपूर्ण, संकल्प-विकल्पों के जाल से रहित एक आत्मस्वभाव को प्रकाशित करता हुआ शुद्धनय उदय को प्राप्त होता है ।

यहाँ परभाव मे परद्रव्य, परद्रव्यों के भाव तथा परद्रव्य के निमित्त से प्रगट होनेवाले अपने विभावभाव — इन सभी को लिया गया है, क्योंकि परमशुद्धनिश्चयनय का विषयभूत भगवान आत्मा इन सभी से भिन्न होता है।

द्रव्यकर्म, भावकर्म, नोकर्म आदि पुद्गलद्रव्यों मे अपनत्व स्थापित करना सकल्प है और ज्ञेयो के भेद से ज्ञान मे भेद ज्ञात होना विकल्प है । शुद्धनय का विषयभूत भगवान आत्मा इन सकल्प-विकल्पो से रहित है, अनादि-अनन्त है, परिपूर्णतत्त्व है । इसमे किसी भी प्रकार की कोई कमी नहीं है ।

इस कलश मे जिस आत्मस्वभाव की चर्चा है और जिसे प्रकाशित करता हुआ शुद्धनय उदय को प्राप्त होता है, वही आत्मस्वभाव दृष्टि का विषय है, उसके आश्रय से ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र की प्राप्ति होती है ।

तेरहवी गाथा मे जिसे भूतार्थनय कहा गया था, उसे ही यहाँ शुद्धनय नाम से कहा जा रहा है । वहाँ भूतार्थनय से नवपदार्थों के जानने को सम्यग्दर्शन कहा गया था । यहाँ शुद्धनय से आत्मा के जानने को सम्यग्ज्ञान कहा जा रहा है ।

इस कलश मे शुद्धनय के विषयभूत आत्मा के जो विशेषण दिये गये हैं, आगामी गाथा मे भी लगभग वे ही विशेषण दिये हैं । अतः उनकी चर्चा तो विस्तार से वहाँ होगी ही, यहाँ उनके विस्तार मे जाने की आवश्यकता नहीं है ।

सहज ज्ञाता-दृष्टा

नहीं, देखो नहीं देखना सहज होने दो, जानो नहीं, जानना सहज होने दो, रमो भी नहीं, जमो भी नहीं, रमना-जमना भी सहज होने दो। सब-कुछ सहज, जानना सहज, जमना सहज, रमना सहज ।

कर्तृत्व के अहंकार से ही नहीं, विकल्प से भी रहित सहज ज्ञाता-दृष्टा बन जाओ ।

— सत्य की खोज अध्याय ३३, पृष्ठ १८८

समयसार गाथा १४

जो पस्सदि अप्पाण अबद्धपुट्ट अणण्णय णियद ।
अविसेसमसंजुत्तं तं सुद्धणयं वियाणीहि ॥१४॥
(हरिगीत)

अबद्धपुट्ट अनन्य नियत अविशेष जाने आत्म को ।
सयोग विरहित भी कहे जो शुद्धनय उसको कहें ॥१४॥

जो नय आत्मा को बन्धरहित और पर के स्पर्श से रहित, अन्यत्वरहित, चलाचलतारहित, विशेषरहित एव अन्य के सयोग से रहित देखता है, जानता है, हे शिष्य तू उसे शुद्धनय जान ।

तात्पर्य यह है कि शुद्धनय से भगवान आत्मा कर्मों से अबद्ध है, परपदार्थों ने इसे छुआ तक नहीं है । वह नर-नारकादि पर्यायों में रहते हुये भी अन्य-अन्य नहीं होता, अनन्य ही रहता है तथा अपने स्वभाव में सदा नियत ही है, समस्त विशेषों में व्याप्त होने पर भी अविशेष ही रहता है तथा रागादि में संयुक्त नहीं होता ।

यह गाथा शुद्धनय के विषय को स्पष्ट करनेवाली अत्यन्त महत्त्वपूर्ण गाथा है । इस पर आचार्य अमृतचन्द्र ने जो टीका लिखी है, वह भी अत्यन्त गभीर है । गाथा और टीका का अर्थ लिखने के उपरान्त विषयवस्तु को स्पष्ट करने के लिए पण्डित जयचन्द्रजी छाबडा ने जो भावार्थ लिखा है, उसका आरम्भिक अंश इसप्रकार है —

“आत्मा पाँच प्रकार से अनेकरूप दिखाई देता है —

(१) अनादिकाल से कर्मपुद्गल के सबध से बंधा हुआ कर्मपुद्गल के स्पर्शवाला दिखाई देता है ।

(२) कर्म के निमित्त से होनेवाली नर-नारकादि पर्यायों में भिन्न-भिन्न स्वरूप से दिखाई देता है ।

(३) शक्ति के अविभाग प्रतिच्छेद (अंश) घटते भी हैं और बढ़ते भी हैं — यह वस्तुस्वभाव है। इसलिए वह नित्य-नियत एकरूप दिखाई नहीं देता ।

(४) वह दर्शन, ज्ञान आदि अनेक गुणों से विशेषरूप दिखाई देता है ।

(५) कर्म के निमित्त से होनेवाले मोह-राग-द्वेष आदि परिणामों से सहित वह सुख-दुख रूप दिखाई देता है ।

यह सब अशुद्धद्रव्यार्थिकरूप व्यवहारनय का विषय है । इस दृष्टि से देखा जाय तो यह सब सत्यार्थ है, परन्तु आत्मा का एकस्वभाव इस नय से ग्रहण नहीं होता और एकस्वभाव जाने बिना यथार्थ आत्मा को कैसे जाना जा सकता है ? इसलिए दूसरे नय को — उसके प्रतिपक्षी शुद्धद्रव्यार्थिकनय को ग्रहण करके एक असाधारण जायकमात्र आत्मा का भाव लेकर, उसे शुद्धनय की दृष्टि से सर्व परद्रव्यों से भिन्न, सर्वपर्यायों में एकाकार, हानि-वृद्धि से रहित, विशेषों से रहित और नैमित्तिक भावों से रहित देखा जाये तो सर्व (पाँच) भावों से जो अनेकप्रकारता है, वह अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।”

यहाँ एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि यहाँ सर्वपर्यायों से भिन्न शब्द का प्रयोग न करके सर्वपर्यायों में एकाकार शब्द का प्रयोग किया है। उक्त सन्दर्भ में इसीप्रकार के प्रयोग अन्यत्र भी देखने में आते हैं, जो अपना विशेष प्रयोजन रखते हैं । यद्यपि शुद्धनय के विषय में पर्याय नहीं आती हैं, तथापि पर्यायों की भिन्नता उसप्रकार की नहीं है, जिसप्रकार की परद्रव्यों और उनकी पर्यायों की है । इस सन्दर्भ में द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव के माध्यम से विस्तृत चर्चा ७वीं गाथा में की ही जा चुकी है ।

नर-नारकादि पर्यायों में जो परस्पर भिन्नता भासित होती है, उसपर से दृष्टि हटाकर, उन नर-नारकादि सभी पर्यायों में जो समानरूप से विद्यमान रहता है, एक रूप ही में रहता है, एकाकार रहता है, उस सामान्य, अभेद, नित्य एव एक आत्मा पर ही दृष्टि को केन्द्रित करना, उसे ही ज्ञान का ज्ञेय बनाना शुद्धनय का उदय है, क्योंकि वह शुद्धात्मा ही शुद्धनय का विषय

है। यह बताने के लिए ही सर्वपर्यायो मे एकाकार शब्द का प्रयोग किया गया है । प्रत्येक अवस्था मे जो एक ही रूप मे सदा विद्यमान रहता है, वह ज्ञायकभाव ही शुद्धनय का विषय है । अनन्य विशेषण के माध्यम से आचार्यदेव यही कहना चाहते है ।

तात्पर्य यह है कि नर-नारकादि पर्याय आत्मा में से वस्तुरूप से अलग नहीं हो जाती हैं, वे तो अपने क्रमानुसार होती ही रहती हैं, बदलती ही रहती है, कभी मनुष्य पर्याय होती है तो कभी नारकी पर्याय होती है, तथापि क्रमशः प्रवर्तमान होनेवाली पर्यायो मे जो सदा एक-सा रहता है, अक्रमरूप से विद्यमान रहता है, अनेकाकार पर्यायो मे जो एकाकाररूप से उपस्थित रहता है, वह ज्ञायकभाव ही शुद्धनय का विषय है ।

दूसरी बात यह है कि भावार्थ मे जो एकस्वभाव और अनेकस्वभाव या अनेकप्रकारता की बात की है, वह द्रव्य, क्षेत्र, काल एव भाव मे जो भाव के भेद के रूप मे, गुणभेद और गुणभेद के निषेध के रूप मे एक-अनेक की बात आती है, वह नहीं है । यहाँ तो बद्धस्पृष्टादि पाँच भावो से युक्तता अनेकस्वभाव है और इनसे रहितता एकस्वभाव है । इनमे से आत्मा का एकस्वभाव शुद्धनय का विषय है और अनेकस्वभाव अशुद्धनय का विषय है ।
— यह बताया जा रहा है ।

प्रश्न — शुद्धनय का विषयभूत भगवान् आत्मा अबद्धस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष एव असंयुक्त इन पाँच भावो से युक्त है, एकस्वभाववाला है, तो क्या आत्मा मे विद्यमान बद्धस्पृष्टादिभाव सर्वथा अभूतार्थ है, आत्मा का अनेकस्वभाव सर्वथा अभूतार्थ है ?

उत्तर.— बद्धस्पृष्टादिभावों की भूतार्थता-अभूतार्थता पर आचार्य अमृतचन्द्र ने आत्मख्याति मे विविध उदाहरणो के माध्यम से विस्तार से प्रकाश डाला है, जो इसप्रकार है —

“अबद्धस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त आत्मा की अनुभूति शुद्धनय है और वह अनुभूति आत्मा ही है, इसप्रकार एक आत्मा ही प्रकाशमान

है । शुद्धनय, आत्मा की अनुभूति या आत्मा सब एक ही है, अलग-अलग नहीं ।

प्रश्न :— ऐसे आत्मा की अनुभूति कैसे हो सकती है ?

उत्तर :— बद्धस्पृष्टादिभावो के अभूतार्थ होने से यह अनुभूति हो सकती है । अब इस बात को पाँच दृष्टान्तो के द्वारा विस्तार से स्पष्ट करते हैं —

(१) जिसप्रकार जल में डूबे हुए कमलिनी पत्र का जल से स्पर्शितपर्याय की ओर से अनुभव करने पर, देखने पर, जल से स्पर्शित होना भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि जल से किञ्चित्मात्र भी स्पर्शित न होने योग्य कमलिनी पत्र के स्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर जल से स्पर्शित होना अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

इसीप्रकार अनादिकाल से बधे हुए आत्मा का पुद्गलकर्मों से बधने, स्पर्शित होकर अवस्था से अनुभव करने पर बद्धस्पृष्टता भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि पुद्गल से किञ्चित्मात्र भी स्पर्शित न होने योग्य आत्मस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर बद्धस्पृष्टता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

(२) जैसे कुण्डा, घडा, खप्पर आदि पर्यायो से मिट्टी का अनुभव करने पर अन्यत्व (वे अन्य-अन्य है, जुदे-जुदे है — यह) भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि सर्वतः अस्खलित (सर्वपर्याय भेदो से किञ्चित्मात्र भी भेदरूप न होनेवाले) एक मिट्टी के स्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर अन्यत्व अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

इसीप्रकार नर-नारकादि पर्यायो से आत्मा का अनुभव करने पर अन्यत्व भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि सर्वतः अस्खलित (सर्वपर्याय भेदो से किञ्चित्मात्र भेदरूप न होनेवाले) एक चैतन्याकार आत्मस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर अन्यत्व अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

(३) जिसप्रकार समुद्र का वृद्धि-हानिरूप अवस्था से अनुभव करने पर अनियतता भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि समुद्र के नित्य स्थिरस्वभाव के समीप

जाकर अनुभव करने पर अनियतता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

इसीप्रकार आत्मा का वृद्धि-हानिरूप पर्यायभेदों से अनुभव करने पर अनियतता भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि नित्य स्थिर आत्मस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर अनियतता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

(४) जिसप्रकार सोने का चिकनापन, पीलापन, भारीपन, इत्यादि गुणरूप भेदों से अनुभव करने पर विशेषता भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि जिसमें सर्वविशेष विलय हो गए हैं — ऐसे सुवर्णस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर विशेषता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

इसीप्रकार आत्मा का ज्ञान, दर्शन आदि गुणरूप भेदों से अनुभव करने पर विशेषता भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि जिसमें सर्व विशेष विलय हो गये हैं — ऐसे आत्मस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर विशेषता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

(५) जिसप्रकार अग्नि जिसका निमित्त है — ऐसी उष्णता के साथ सयुक्तारूप — तप्तारूप अवस्था से जल का अनुभव करने पर जल की उष्णतारूप सयुक्तता भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि एकान्त शीतलतारूप जलस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर उष्णता के साथ जल की सयुक्तता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

उसीप्रकार कर्म जिसका निमित्त है — ऐसे मोह के साथ सयुक्तारूप अवस्था से आत्मा का अनुभव करने पर सयुक्तता भूतार्थ है, सत्यार्थ है, तथापि जो स्वयं एकान्त बोधरूप है, ज्ञानरूप है — ऐसे जीवस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर सयुक्तता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है।”

प्रश्न — उक्त कथन में लगभग सर्वत्र ही ‘पर्याय से अनुभव करने पर’ और ‘द्रव्यस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर’ शब्द आये हैं तो क्या पर्याय का भी अनुभव करना है ?

उत्तर .— अरे भाई, यह अनुभव करने की बात नहीं है । यहाँ तो जानने की ही बात चल रही है । यहाँ अनुभव करने का अर्थ जानना

है । उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी का निम्नांकित मार्गदर्शन अत्यन्त उपयोगी है —

“जहाँ पर्याय से अनुभव करने पर ऐसा आवे, वहाँ अनुभव करने का अर्थ ‘जानना’ होगा तथा जहाँ ‘द्रव्य का अनुभव करने पर’ ऐसा आवे, वहाँ अनुभव करने का अर्थ ‘द्रव्य का आश्रय करना’ जानना चाहिए ।”

उक्त पाँचों बोनो में दो दृष्टियों का उल्लेख है —

(१) सयोग की, पर्याय की, भेद की ओर से देखने की दृष्टि ।

(२) स्वभाव के समीप जाकर देखने की दृष्टि ।

सयोग की ओर से, पर्याय की ओर से, भेद की ओर से देखने की दृष्टि अशुद्धनय की दृष्टि है, अभूतार्थनय की दृष्टि है, व्यवहारनय की दृष्टि है, और स्वभाव के समीप जाकर देखने की दृष्टि शुद्धनय की दृष्टि है, भूतार्थनय की दृष्टि है, परमशुद्धनिश्चयनय की दृष्टि है । अशुद्धनय की दृष्टि से बद्धस्पृष्टादिभाव आत्मा में विद्यमान है, अतः भूतार्थ है, सत्यार्थ है, पर शुद्धनय की दृष्टि से वे भाव आत्मा में नहीं हैं, अतः अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

ध्यान रहे कि ये बद्धस्पृष्टादिभाव और अबद्धस्पृष्टादिभाव एक ही आत्मा में एक ही काल में विभिन्न अपेक्षाओं से एक ही साथ घटित होते हैं, रहते हैं । यह एक ही आत्मा की बात है, भिन्न-भिन्न अनेक आत्माओं की नहीं । जो आत्मा जिस समय अशुद्धनय से बद्धस्पृष्टादिभावों से सहित होता है, वही आत्मा उसी समय शुद्धनय से अबद्धस्पृष्टादिभावों से रहित भी होता है । इसमें कोई क्या करे, वस्तुस्वरूप ही ऐसा है ।

इस गाथा में अबद्धस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त — इन पाँच विशेषणों के माध्यम से शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा का स्वरूप स्पष्ट किया गया है, क्योंकि निश्चय सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की उत्पत्ति इसी आत्मा के आश्रय से होती है ।

(१) इन पाँच विशेषणों में अबद्धस्पष्ट विशेषण आत्मा की पर से भिन्नता को बताता है। जब आत्मा का पर के साथ कोई सम्बन्ध ही नहीं है तो कर्मों से बंधने की बात ही कहाँ रहती है? इसीप्रकार जब भगवान् आत्मा में स्पर्श नामक गुण ही नहीं है तो उसे कोई छू भी कैसे सकता है?

आगम में कर्म से बंधने और पर के स्पर्श की जो बात आती है, आत्मख्याति टीका में उसकी भूतार्थता की अपेक्षा भी स्पष्ट कर दी है और साथ में यह भी स्पष्ट कर दिया है कि आत्मस्वभाव के समीप जाकर देखने पर बंधन की बात, पर के स्पर्श की बात एकदम अभूतार्थ है। जल में डूबे हुए कमलिनी पत्र के उदाहरण से यह बात एकदम स्पष्ट हो गई है। यद्यपि कमलिनी का पत्ता जल में डूबा हुआ है, तथापि वह अपने रूखे स्वभाव के कारण रंचमात्र भी गीला नहीं होता। उसीप्रकार यह भगवान् आत्मा कर्मों के मध्य स्थित होने पर अपने अबद्ध-अस्पर्शीस्वभाव के कारण कर्मों से अबद्ध ही है, अस्पर्शी ही है।

इसप्रकार इस विशेषण से दृष्टि के विषयभूत भगवान् आत्मा को पर से भिन्न सिद्ध किया गया है।

(२) अनन्य विशेषण से शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा को अनेक द्रव्यपर्यायो (असमानजातीय द्रव्यपर्यायो) से, नर-नारकादि पर्यायो से भी पार बताया गया है। मिट्टी और मिट्टी से बने हुए घट, सकोरा आदि बर्तनों के उदाहरण से यह बात भी स्पष्ट हो गई है कि यद्यपि घट और सकोरा अन्य-अन्य हैं, जुदे-जुदे हैं, घट सकोरा नहीं है और सकोरा घट नहीं है, तथापि जब हम घट और सकोरा को दृष्टि में न लेकर जिस मिट्टी से वे दोनों बने हैं, उस मिट्टी के रूप में ही देखे तो घट भी मिट्टी ही है और सकोरा भी मिट्टी ही है, अतः वे दोनों अन्य-अन्य नहीं, अनन्य (एक) ही हैं।

इसीप्रकार यद्यपि मनुष्य और नारकी अन्य-अन्य (जुदे-जुदे) ही हैं, मनुष्य नारकी नहीं है और नारकी मनुष्य नहीं है, तथापि जब हम मनुष्य और

नारकी पर्यायो को दृष्टि में न लेकर, जिस आत्मा की वे पर्याय हैं, उन सभी पर्यायों में व्याप्त एकाकार उस आत्मा को देखे तो मनुष्य भी आत्मा ही है और नारकी भी आत्मा ही है; अतः नारकी और मनुष्य दोनों अन्य-अन्य नहीं हैं, अनन्य (एक) ही हैं ।

यदि पर्याय की ओर से देखे तो मारीचि अन्य है और महावीर अन्य है । मारीचि का चरित्र जानकर हमें उसके प्रति अश्रद्धा होती है और महावीर का चरित्र जानकर हमें उनके प्रति श्रद्धा उत्पन्न होती है, मारीचि से द्वेष होता है और महावीर से राग होता है, पर जब हमारा ध्यान मारीचि और महावीर पर्याय की ओर नहीं जाता है, उन दोनों पर्यायों में अनुस्यूतरूप से विद्यमान भगवान् आत्मा की ओर जाता है, तो न अश्रद्धा होती है, न श्रद्धा होती है, साम्यभाव रहता है, न द्वेष होता है न राग होता है, एक वीतरागभाव बना रहता है ।

अतः आत्मा को नर-नारकादि पर्यायों में विभक्त करके अन्य-अन्य देखना वीतरागभाव के लिए उपयुक्त नहीं है, अपितु नर-नारकादि पर्यायों में समानरूप से समाहित अनन्य एकरूप देखना ही वीतरागभाव के लिए उपयुक्त है ।

(३) नियत विशेषण के माध्यम से यह स्पष्ट किया गया है कि शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा में, दृष्टि के विषय में षट्गुणी हानि-वृद्धिरूप पर्याय तथा निरन्तर घटना-बढ़ना है स्वभाव जिनका — ऐसी औपशमिकभाव, क्षायोपशमिकभावरूप पर्याय और क्षायिकभावरूप पर्याय भी नहीं है । समुद्र के उदाहरण से इस बात को स्पष्ट किया गया है ।

यद्यपि समुद्र में भी ज्वार-भाटे आते हैं, उसमें भी वृद्धि-हानि होती है, तथापि समुद्र अपनी मर्यादा को कभी नहीं छोड़ता। यदि समुद्र अपनी मर्यादा छोड़ने लगे तो लोक में प्रलय हो जावेगा। छोटी-बड़ी नदियों में जब बाढ़ आती है तो उसके किनारे बसे बड़े-बड़े नगर एवं गाँव उजड़ जाते हैं, हाहाकार मच जाता है, यदि समुद्र में बाढ़ आने लगे तो क्या होगा? समुद्र के किनारे बम्बई जैसे बहुमजिली नगर बसे हुए हैं, किसी

को यह चिन्ता नहीं होती कि यदि समुद्र में बाढ़ आ गई तो क्या होगा ? सभी को समुद्र के इस स्वभाव की भली-भाँति खबर है, इसीकारण सभी निश्चित रहते हैं। वे यह अच्छी तरह जानते हैं कि समुद्र भी घटता-बढ़ता है, पर अपनी मर्यादा में ही रहता है। अतः कोई चिन्ता की बात नहीं है। समुद्र के नियतस्वभाव के भरोसे ही समुद्र के किनारे इस नगरीय सभ्यता का विकास हो रहा है ।

जिसप्रकार समुद्र में आनेवाले ज्वार-भाटे की ओर से समुद्र को देखे तो वह घटता भी है और बढ़ता भी है, और उसका यह घटना-बढ़ना इस दृष्टि से भूतार्थ ही है, सत्यार्थ ही है, क्योंकि इस दृष्टि से समुद्र का स्वभाव अनियत ही है, तथापि यदि समुद्र को उसके नियतस्वभाव की ओर से देखे तो वह न कभी घटता ही है और न कभी बढ़ता ही है, सदा अपनी मर्यादा में ही रहता है, अतः वह नियत ही है, अनियत नहीं, इस दृष्टि से उसका अनियतपना अभूतार्थ है, असत्यार्थ है ।

द्रव्य होने से आत्मा में षट्गुणी हानि-वृद्धिरूप पर्याय भी है और औपशमिकभाव, क्षायिकभाव और क्षायोपशमिकभाव रूप पर्याय भी है । इन पर्यायों की ओर से देखने पर आत्मा भी घटता-बढ़ता है, अतः अनियतस्वभाववाला है, अनियत है, पर नित्य स्थिर नियतस्वभाव की ओर से देखने पर यह अनियतता अभूतार्थ है, असत्यार्थ है । चूँकि शुद्धनय के विषयभूत आत्मा का स्वभाव नियत है, अतः शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा में यह अनियतता नहीं है ।

उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी का स्पष्टीकरण भी द्रष्टव्य है —

“इसीप्रकार आत्मा को वृद्धि-हानिरूप पर्यायों से देखे तो अनियतपना कम-बढ़पना है । ज्ञान की पर्याय में ही हीनाधिकता होती है । किसी समय नौ पूर्व का क्षयोपशम प्रगट हो — ज्ञान की ऐसी पर्याय होती है तो किसी समय अक्षर का अनन्तवर्ष भागमात्र ज्ञान का क्षयोपशम देखा जाता है । आलू, लहसुन, मूली आदि कदमूल में निगोद के जीव हैं । एक राई

जितने टुकड़े में असख्यात शरीर हैं । एक-एक शरीर में आजतक जितने सिद्ध हुए, उनसे अनतगुणे जीव है । निगोद के जीवों की पर्याय में अक्षर के अनन्तवे भाग ज्ञान का विकास है । उसमें से कोई जीव बाहर निकल कर मनुष्य होकर द्रव्यलिङ्गी साधु हो और पर्याय में नौ पूर्व की लब्धि (क्षयोपशमज्ञान) प्रगट करले ।

इसप्रकार आत्मा के वृद्धि-हानिरूप पर्याय भेदों से देखने पर अनियतपना सत्यार्थ है । व्यवहारनय से पर्याय में हानि-वृद्धि है — यह सत्य है, तथापि नित्य स्थिर (निश्चल) उत्पाद-व्ययरहित ध्रुव आत्मस्वभाव के समीप जाकर अनुभव करने पर अनियतता अभूतार्थ है । आत्मस्वभाव में वृद्धि-हानि नहीं है, उत्पाद-व्यय में वृद्धि-हानि भले हो । पर्याय में केवलज्ञान हो, तो भी ध्रुवस्वभाव में कुछ घटता नहीं है और निगोद में अक्षर का अनन्तवौ भाग क्षयोपशम रह जाय, इससे नित्य ध्रुवस्वभाव में कुछ बढ़ जाय — ऐसा नहीं है । भले ही पर्याय में हीनाधिकता हो, तथापि वस्तु तो जैसी है, वैसी ध्रुव-ध्रुव-ध्रुवस्वभाव ही रहती है ।

अहा हा । विषय तो यह चलता है कि आत्मा की ज्ञान, दर्शन, वीर्य आदि की पर्यायों में एकपना नहीं है, वृद्धि-हानि होती है । पर्याय के लक्ष्य से देखने पर यह वृद्धि-हानि सत्यार्थ है, परन्तु पर्याय के लक्ष्य से त्रिकाली आत्मा अनुभव में नहीं आता, तथा आत्मा का सम्यक् श्रद्धान-ज्ञान तो त्रिकाली शुद्धज्ञायकभाव का अनुभव करने पर होता है ।”

स्वामीजी के उक्त कथन में आत्मा के श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र, सुख, वीर्य आदि गुणों की औपशमिक, क्षायोपशमिक और क्षायिकभावरूप पर्यायों में जो वृद्धि-हानि होती है, शुद्धनय के विषय में उसका निषेध किया गया है, प्रकारान्तर से उन औपशमिकादि पर्यायों का ही निषेध किया गया है । षट्गुणी हानि-वृद्धि का निषेध तो पण्डित जयचन्दजी छाबडा के भावार्थ से ही स्पष्ट हो जाता है । छाबडाजी के भावार्थ की पक्तियाँ इसप्रकार हैं —

“शक्ति के अविभागी प्रतिच्छेद (अंश) घटते भी हैं और बढ़ते भी हैं — यह वस्तुस्वभाव है, इसलिए वह नित्य-नियत एकरूप दिखाई नहीं देता।”

इसकी व्याख्या स्वामीजी इसप्रकार करते हैं —

“शक्ति के अविभागी प्रतिच्छेद (अंश) घटते भी हैं और बढ़ते भी हैं। ज्ञानादिक पर्याय मे हीनाधिकता होती है । पर्याय मे हीनाधिकता होना — यह पर्यायस्वभाव है, इससे नित्य नियत एकरूप दिखाई नहीं देता ।”

शक्ति के अविभागी प्रतिच्छेदों का घटना-बढ़ना षट्गुणी हानि-वृद्धिरूप ही होता है । अतः उक्त कथन से यह भी सिद्ध है कि शुद्धनय के विषय मे षट्गुणी हानि-वृद्धिरूप पर्याय भी नहीं आती ।

इस गाथा के भावार्थ मे मुनिराज श्री वीरसागरजी महाराज भी नियत का अर्थ षट्गुणी हानि-वृद्धि से रहित करते हैं ।

प्रश्न — यह षट्गुणी-हानि वृद्धि क्या है, जिसका निषेध शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा मे नियत विशेषण के माध्यम से किया जा रहा है ?

उत्तर — षट्गुणी हानि-वृद्धि अगुरुलघुगुण की स्वभाव अर्थपर्याय है । जैसा कि अलापपद्धति के पर्यायाधिकार मे कहा गया है —

“अगुरुलघुविकारा स्वभावार्थपर्यायास्ते द्वादशधा षड्वृद्धिरूपा षड्ढानिरूपा अनन्तभागवृद्धिः असंख्यातभागवृद्धिः संख्यातभागवृद्धिः संख्यातगुणवृद्धिः असंख्यातगुणवृद्धिः अनन्तगुणवृद्धिः इति षट्वृद्धिः तथा अनन्तभागहानिः असंख्यातभागहानिः संख्यातभागहानिः संख्यातगुणहानिः असंख्यातगुणहानिः अनन्तगुणहानिः—इति षट्हानि एव षट्वृद्धिः षड्ढानिरूपा ज्ञेया ।”

अगुरुलघुगुण का परिणमन स्वाभाविक अर्थपर्याय है । वे पर्याय बारह प्रकार की हैं— छह वृद्धिरूप और छह हानिरूप । अनन्तभागवृद्धि,

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १, पृष्ठ २४१

२ आचार्य देवसेन आलापपद्धति, पृष्ठ ५३-५४, प्रकाशक श्री शान्तिवीर दि जैन संस्थान, महावीरजी (राजस्थान)

असख्यातभागवृद्धि, संख्यातभागवृद्धि, संख्यातगुणवृद्धि, असख्यातगुणवृद्धि और अनन्तगुणवृद्धि—ये छह वृद्धिरूप पययि हैं । अनन्तभागहानि, असंख्यातभागहानि, संख्यातभागहानि, संख्यातगुणहानि, असंख्यातगुणहानि, अनन्तगुणहानि—ये छह हानिरूप पययि है ।

इसप्रकार छह वृद्धिरूप और छह हानिरूप पययि जानना चाहिए ।”

प्रत्येक द्रव्य में आगमप्रमाण से सिद्ध अनन्त अविभागप्रतिच्छेद वाला अगुरुलघुगुण स्वीकार किया गया है, जिसका छह स्थान पतित वृद्धि और हानि के द्वारा वर्तन होता रहता है ।^१

प्रश्न — औपशमिक भावों में कर्म का उपशम निमित्त होता है, क्षायोपशमिक भावों में कर्म का क्षयोपशम निमित्त होता है, क्षायिक भावों में कर्म का क्षय निमित्त होता है, औदयिकभावों में कर्म का उदय निमित्त होता है । अतः शुद्धनय के विषय में इनके निषेध की बात तो समझ में आती है, परन्तु इस षट्गुणी हानि-वृद्धिरूप स्वभाव अर्थपर्यायों में तो कोई भी कर्म निमित्त नहीं होता है । यह तो एक सहज परिणाम है । अतः शुद्धनय के विषय में इसके निषेध की क्या आवश्यकता है ?

उत्तर — यह स्वभाव अर्थपर्याय भी वृद्धि-हानि रूप होने से विकल्पोत्पादक है, इसके आश्रय से भी उपयोग स्थिर नहीं हो सकता । अतः ध्यान के ध्येय में श्रद्धान के श्रद्देय में और शुद्धनय के विषय में इसका भी निषेध अभीष्ट है ।

इसप्रकार यह स्पष्ट हुआ कि नियत विशेषण से शुद्धनय के विषय में षट्गुणी हानि-वृद्धिरूप पर्यायों और औपशमिक, क्षायोपशमिक एवं क्षायिक भावरूप अर्थपर्यायों का भी निषेध हो गया है ।

प्रश्न :— जब नियत विशेषण से औपशमिक, क्षायोपशमिक एवं क्षायिकभावरूप अर्थपर्यायों का निषेध किया है तो साथ में औदयिकभावरूप अर्थपर्यायों का भी निषेध क्यों नहीं कर दिया ?

उत्तर :— उनका निषेध आगे असंयुक्त विशेषण के माध्यम से किया जायेगा । अतः यहाँ उनके निषेध की आवश्यकता नहीं समझी गई ।

कलशटीका में अनियत का अर्थ कुछ हटकर किया है, जो इसप्रकार है :—

“असंख्यातप्रदेशसम्बन्धी संकोच और विस्ताररूप परिणमन का नाम अनियतभाव है”

प्रदेशों के संकोच-विस्तार रूप तो नर-नारकादि रूप व्यंजन पर्यायिणी होती हैं, इसीकारण प्रदेशत्वगुण के विकार को व्यंजनपर्याय कहते हैं । उनका निषेध तो अनन्य विशेषण में ही किया जा चुका है । अतः यदि कलशटीका के उक्त कथन का आशय प्रदेशभेद के निषेध के रूप में लिया जाय तो भी अयुक्त न होगा ।

आत्मा के क्षेत्र के सम्बन्ध में एक बात यह भी विचारणीय है कि आत्मा का कोई सुनिश्चित आकार तो है नहीं, क्योंकि जिनागम में उसे व्यवहार से देहप्रमाण और निश्चय असंख्यप्रदेशी कहा गया है । आत्मा के आकार के सम्बन्ध में द्रव्यसंग्रह में जो कुछ कहा गया है, वह इसप्रकार है —

“अणुगुरुदेहप्रमाणो उवसंहारण्यसम्पदो चेदा ।

असंमुहदो व्यवहाराणिच्छयणयदो असंख्यदेसो वा ।।”

व्यवहारनय से यह जीव समुद्घात को छोड़कर संकोच-विस्तार के कारण अपने छोटे या बड़े शरीर प्रमाण रहता है और निश्चयनय की अपेक्षा असंख्यात प्रदेशी है ।”

उक्त कथन का तात्पर्य यह है कि आत्मा कर्मोदयानुसार जिस देह में पहुँच जाता है, आत्मा के प्रदेश वही आकार धारण कर लेते हैं और ज्यो-ज्यो देह का आकार बदलता है, तदनुसार आत्मा का आकार भी बदलता रहता है । यद्यपि आत्मप्रदेशों के उक्त आकारों के कारण आत्मा को कोई सुख-दुख

नहीं होता, तथापि वे आकार आत्मा के निरुपाधि आकार तो नहीं माने जा सकते । ऐसी स्थिति में वे आकार आत्मध्यान के ध्येय भी कैसे बन सकते हैं ?

यदि किसी मनुष्यादि देह के आकार में स्थित आत्मा को ध्यान का ध्येय बनायेगे तो वह मनुष्यादि पर्याय ही ज्ञान का ज्ञेय और ध्यान का ध्येय बनेगी, जो निश्चित रूप से द्रव्यदृष्टि न होकर पर्यायदृष्टि ही होगी । अतः प्रश्न उपस्थित होता है कि आत्मानुभूति प्राप्त करने के लिए आत्मा के किस आकार का ध्यान किया जाये ?

दूसरी बात यह भी है कि मनुष्यादि आकार की बात भी स्थूल है, चलती-फिरती सास लेती मनुष्य देह के भी तो दिन में हजारों आकार बदलते हैं, तदनुसार आत्मा का आकार भी बदलेगा ही । ऐसी स्थिति में मनुष्यादि देह के किस आकार को ध्यान का ध्येय बनाया जायेगा ?

इस समस्या के समाधान के लिये यदि यह कहा जाय कि सिद्धदशा में आत्मा जिस आकार में रहता है, उसी आकार का ध्यान किया जाय, तो भी समस्या का समाधान न होगा, क्योंकि सिद्धों का आकार भी तो अन्तिम देह के अनुसार ही होता है, अन्तिमदेह से किंचित् न्यून होता है । निर्वाण होते समय अन्तिम समय में देह का जो आकार होगा, सिद्धदशा में भी किंचित् न्यूनरूप से वही आकार होगा—यह शास्त्रों का वचन है ।

वह आकार भी तो आत्मा का निरुपाधि आकार नहीं हैं, वह भी तो एक प्रकार से देहाकार ही है और यह तो सर्वविदित ही है कि देहाकार के ध्यान से साध्य की सिद्धि नहीं होती ।

एक बात यह भी तो है चरमदेह की अन्तिम स्थिति पद्मासन और खड्गासन — दोनों रूपों में से किसी भी रूप में हो सकती है । ऐसी स्थिति में हम आत्मा के किस आकार का ध्यान करेंगे - पद्मासन का या खड्गासन का ? दोनों का ध्यान तो एकसाथ सम्भव है नहीं । हमें अभी यह भी तो पता नहीं है कि जब हमारा मोक्ष होगा, तब हमारा आकार पद्मासन

होगा या खड़ासन ? ऐसी स्थिति में हम किस आसन के आकार का ध्यान करेंगे ?

यदि कोई कहे कि हम उन सिद्धों के आकार का ध्यान करेंगे, जो अब तक सिद्ध हो चुके हैं । यदि ऐसा किया गया तो फिर वह ध्यान किसी अन्य का होगा, स्वयं का नहीं । अन्य के ध्यान से कर्म नहीं कटते, धर्म भी नहीं होता, शुभभाव हो सकता है, पुण्य भी बन्ध सकता है, पर कर्मों का नाश होकर परमानन्द प्राप्त नहीं होता ।

ऐसी स्थिति में समस्या यह है कि आखिर हम ध्यान में भगवान् आत्मा को किस आकार में देखें ?

अरे भाई ! ध्यान का ध्येय श्रद्धान का श्रद्धेय, शुद्धनय का ज्ञेय, दृष्टि का विषय आत्मा साकार नहीं, अनाकार है । यह अनाकार आत्मा ही निश्चयनय से असंख्यप्रदेशी कहा गया है, उसे किसी आकार का नहीं बताया । जब भी आत्मा के आकार की चर्चा होती है तो कहा जाता है कि आत्मा व्यवहार से देह प्रमाण और निश्चय से असंख्यात प्रदेशी होता है । अतः दृष्टि के विषय में आत्मा का कोई आकार नहीं आता । अनुभव के काल में आत्मा का कोई आकार नहीं दिखता, आनन्द का अनुभव होता है । रहस्यपूर्ण चिट्ठी में पण्डित टोडरमलजी लिखते हैं आत्मानुभूति में प्रदेशों का प्रत्यक्ष नहीं होता, अनुभव प्रत्यक्ष होता है ।

जो लोग ऐसा कहते हैं कि हमें आत्मा का साक्षात्कार हुआ और वह अमुक आकार में दिखाई दिया, उन्हें उक्त मथन पर गभीरता से विचार करना चाहिये, क्योंकि अनुभूति में तो असंख्यप्रदेशी अखण्ड आत्मा ही अनुभव में आता है, कोई आकार दिखाई नहीं देता, कोई प्रकाश दिखाई नहीं देता । प्रकाश तो पुद्गल की पर्याय है और आकार देहादि का ही है । अतः अनुभूति में प्रकाश और आकार दिखने की बात कपोलकल्पित ही है ।

४९वीं गाथा में आत्मा को अनिर्दिष्टसंस्थान वाला कहा है । उसका आशय भी यही है कि आत्मा का ऐसा कोई सुनिश्चित आकार नहीं है,

जिसे ध्यान का ध्येय बनाया जाय । अनिर्दिष्टसंस्थान की विस्तृत व्याख्या तो यथास्थान ही होगी, यहाँ तो मात्र इतना स्पष्ट करना ही अभीष्ट है कि ध्यान में भगवान् आत्मा का कोई आकार नहीं दिखता । अतः शुद्धनय के विषय में, दृष्टि के विषय में भी कोई आकार सम्मिलित नहीं है ।

(४) अविशेष विशेषण से शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा को गुणभेद से भिन्न बताया गया है । इस बात को सोने का उदाहरण देकर स्पष्ट किया गया है । सोने को सोने में विद्यमान गुणों की ओर से देखें तो सोना पीला है, चिकना है, भारी है, — यह बात सत्य ही है, तथापि जिसमें सर्व विशेष विलय को प्राप्त हो गये हैं, ऐसे सोने के शुद्धस्वभाव की ओर से देखें तो सोना तो सोना ही है, पीला, चिकना आदि कुछ भी नहीं ।

इसीप्रकार ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य आदि गुणों की ओर से देखने पर भगवान् आत्मा ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र्य है, पर जिसमें सर्व विशेष विलय को प्राप्त हो गये हैं, ऐसे आत्मस्वभाव के समीप जाकर देखें तो आत्मा तो आत्मा ही है, न ज्ञान है, न दर्शन है और न चारित्र्य है ।

इस विषय को ७वीं गाथा में विस्तार से स्पष्ट किया जा चुका है । अतः यहाँ विशेष विस्तार की आवश्यकता नहीं है ।

(५) असंयुक्त विशेषण से शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा को रागादि विकारी पर्यायों से असंयुक्त बताया गया है, भिन्न बताया गया है । इस बात को गर्म जल के उदाहरण से स्पष्ट किया गया है ।

यद्यपि जल स्वभाव से तो ठंडा ही है, तथापि यदि वह अग्नि के संयोग में रहे तो गर्म हो जाता है । जब वह गर्म होता है, तब भी स्वभाव से तो ठंडा ही रहता है । तात्पर्य यह है कि वह अपने शीतलस्वभाव को कभी छोड़ता नहीं है । यद्यपि यह बात भी सत्य है कि कोई व्यक्ति जल के शीतलस्वभाव से अभिभूत होकर खोलते हुए गर्म पानी में हाथ डाल दे तो जले बिना नहीं रहेगा, तथापि यह भी सत्य है कि यदि कोई व्यक्ति जल को गर्म जानकर उसका पीना ही बन्द कर दे तो भी प्यासा ही रहेगा ।

जिसप्रकार शीतलता जल का स्वभाव है और गर्म होना सयोगीभाव है, विभावभाव है, उसीप्रकार रागादि से असयुक्त रहना आत्मा का स्वभाव है और रागादि से सयुक्त होना आत्मा का विभावभाव है। शुद्धनय का विषय स्वभाव ही होता है, अतः शुद्धनय का विषयभूत आत्मा रागादि से असयुक्त ही है ।

इसप्रकार शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा को उक्त पाँच विशेषणों में से एक विशेषण के माध्यम से अर्थात् अबद्धस्पृष्ट विशेषण के माध्यम से पर से भिन्न, एक विशेषण के माध्यम से अर्थात् अविशेष विशेषण के माध्यम से गुणभेद से भिन्न एवं शेष तीन विशेषणों के माध्यम से पर्यायों से भिन्न बताया गया है । पर्यायों में अनन्य विशेषण के माध्यम से नर-नारकादि असमानजातीय व्यजनपर्यायों से भिन्न, नियत विशेषण के माध्यम से षट्गुणी हानि-वृद्धिरूप स्वभाव अर्थपर्यायों से भिन्न एवं औपशमिक, क्षायोपशमिक एवं क्षायिक भावों से भिन्न एवं असयुक्त विशेषण से औदयिक भावों से, रागादि विकारीभावों से भिन्न बताया गया है ।

प्रदेशभेद से भिन्नता को गुणभेद से भिन्न में गर्भित जानना चाहिए, क्योंकि आत्मा में गुणों के समान ही प्रदेशों की स्थिति है । जिसप्रकार यह भगवान् आत्मा अनन्तगुणात्मक होकर भी एक है, उसीप्रकार असख्यप्रदेशी होकर भी अभेद है । जिसप्रकार आत्मा में गुण हैं, पर गुणभेद नहीं, उसीप्रकार आत्मा में प्रदेश हैं, पर प्रदेशभेद नहीं ।

प्रदेशभेद से भिन्नता को व्यजनपर्यायों से भिन्नता में भी गर्भित किया जा सकता है, क्योंकि व्यजनपर्याय आत्मा के आकार से ही सबधित है और प्रदेशत्वगुण के विकार को ही व्यजनपर्याय कहते हैं ।

कलशटीका के अर्थ के अनुसार विचार करें तो प्रदेशभेद के निषेध की बात नियत विशेषण से भी ली जा सकती है ।

इसप्रकार प्रदेशभेद की बात को विभिन्न अपेक्षाओं से अनन्य, नियत और अविशेष विशेषणों में से किसी से भी ली जा सकती है या फिर तीनों से ही ली जा सकती है ।

भगवान् आत्मा को व्यञ्जनपर्याय से भिन्नता के कारण अनन्य विशेषण में देह से भिन्न, अबद्धस्पृष्ट विशेषण में द्रव्यकर्म से भिन्न, असंयुक्त विशेषण में भावकर्म से भिन्न, नियत विशेषण में पर्यायों से पार, सर्वपर्यायों में एकाकार और अविशेष विशेषण में गुणभेद से भिन्न बता दिया है और विभिन्न अपेक्षाओं से प्रदेशभेद का भी निषेध कर दिया गया है । इसप्रकार जो नय आत्मा को देह से भिन्न, द्रव्यकर्म-भावकर्म से भिन्न, पर्यायों से पार, सर्वपर्यायों में एकाकार और गुणभेद से भिन्न, प्रदेशभेद से भिन्न असंख्यातप्रदेशी एक बताये, वह शुद्धनय है । यह सहज ही प्रतिफलित हो गया ।

छठवीं-सातवीं गाथा में दृष्टि के विषयभूत जिस शुद्धात्मा का प्रतिपादन किया गया था, उसे ही यहाँ अबद्धस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त विशेषणों से समझाया गया है ।

अब आगामी कलश में इसी शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा के अनुभव करने की प्रेरणा देते हैं । कलश मूलतः इसप्रकार है —

(मालिनी)

न हि विदधति बद्धस्पृष्टभावादयोऽमी

स्फुटमुपरितरतोप्येत्य यत्र प्रतिष्ठाम् ।

अनुभवतु तमेव द्योतमानं समन्तात्

जगदपगतमोहीभूय सम्यक्स्वभावम् ॥११॥

(हरिगीत)

पावें न जिसमें प्रतिष्ठा बस तैरते हैं बाह्य में ।

ये बद्धस्पृष्टादि सब जिसके न अन्तरभाव में ॥

जो है प्रकाशित चतुर्दिक उस एक आत्मस्वभाव का ।

हे जगतजन ! तुम नित्य ही निर्मोह हो अनुभव करो ॥११॥

ये बद्धस्पृष्टादि पाँच भाव जिस आत्मस्वभाव में प्रतिष्ठा को प्राप्त नहीं करते, मात्र ऊपर-ऊपर ही तैरते हैं और जो आत्मस्वभाव चारों ओर से प्रकाशमान है अर्थात् सर्व-अवस्थाओं में प्रकाशमान है, आत्मा के

उस सम्यक्स्वभाव का हे जगत के प्राणियो । तुम मोहरहित होकर अनुभव करो।

उक्त छन्द मे शुद्धनय के विषयभूत बद्धस्पृष्टादि पाँच भावो से रहित, अपनी समस्त अवस्थाओ मे प्रकाशमान सम्यक् आत्मस्वभाव के अनुभव करने की प्रेरणा दी गई है और यह भी कहा गया है कि शुद्धनय के विषयभूत इस भगवान आत्मा के अतिरिक्त जो बद्धस्पृष्टादि पाँच भाव हैं, उनसे एकत्व का मोह तोड़ो, उन्हें अपना मानना छोड़ो ।

चूँकि अनुभव मे श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र आदि गुणो की सभी अन्तरोन्मुखी पययि शामिल होती है, अत यहाँ अनुभव करने का आशय यह है कि शुद्धनय के विषयभूत भगवान आत्मा को ही जानो, उसमे ही अपनापन स्थापित करो और उसमे ही स्थिर हो जावो, लीन हो जावो, जम जावो, रम जावो, समा जावो, उसका ही ध्यान करो, उसे ध्यान का ध्येय बनाओ । एकमात्र करने योग्य कार्य तो यही है, सच्चा धर्म भी यही है, मुक्ति का मार्ग भी यही है, परमसुखी होने का उपाय भी यही है ।

अब आगे बारहवे कलश मे कहते है कि यह शुद्धनय का विषयभूत भगवान आत्मा स्वय ही देवाधिदेव है । कलश मूलत इसप्रकार है -

(शार्दूलविक्रीडित)

भूतं भातमभूतमेव रभसान्निर्भिद्य बध सुधी-
र्यद्यन्त किल कोऽप्यहो कलयति व्याहत्य मोह हठात् ।
आत्मात्मानुभवैकगम्यमहिमा व्यक्तोऽयमास्ते ध्रुव
नित्यं कर्मकलंकपक विकलो देव स्वयं शाश्वतः ॥१२॥

(रोला)

अपने बल से मोह नाशकर भूत भविष्यत् ।

वर्तमान के कर्मबन्ध से भिन्न लखे बुध ॥

तो निज अनुभवगम्य आत्मा सदा विराजित ।

विरहित कर्मकलंकपक से देव शाश्वत ॥१२॥

यदि कोई बुद्धिमान सम्यग्दृष्टि धर्मात्मा जीव अपने आत्मा को भूत, वर्तमान और भविष्य काल सबधी कर्मों के बध से भिन्न करके देखे, बद्धस्पृष्टादि भावों के प्रति एकत्व के मोह को अपने पुरुषार्थ से बलपूर्वक दूर करके अतरंग मे देखे तो अनुभवगम्य महिमा का धारक यह निजभगवान आत्मा कर्मकलकरूपी कीचड़ से अलिप्त, निश्चल, नित्य, शाश्वत स्वयं देवाधिदेव के रूप मे ही दिखाई देता है, क्योंकि शुद्धनय का विषयभूत निजभगवान आत्मा तो सदा ही देहदेवल मे बद्धस्पृष्टादिभावों से रहित विराजमान है ।

भगवान दो प्रकार के होते हैं — एक तो वे अरहंत और सिद्ध परमात्मा जिनकी मूर्तियाँ मन्दिरों मे विराजमान हैं और उन मूर्तियों के माध्यम से हम उन मूर्तिमान परमात्माओं की नित्य उपासना करते हैं, भक्ति करते हैं, पूजन करते हैं, जिस पथ पर वे चले, उस पथ पर चलने का संकल्प करते हैं, भावना भाते हैं । ये अरहंत और सिद्ध कार्यपरमात्मा कहलाते हैं ।

दूसरे देहदेवल मे विराजमान शुद्धनय का विषयभूत निजभगवान आत्मा भी परमात्मा है, भगवान है और इसे कारणपरमात्मा कहते हैं ।

इस कारणपरमात्मा की ही चर्चा इस १२वे कलश मे की गई है ।

मन्दिर मे विराजमान परमात्माओं के दर्शन का नाम देवदर्शन है और उससे हमें सातिशय पुण्य का बध होता है, पर देहदेवल मे विराजमान भगवान आत्मा के दर्शन का नाम सम्यग्दर्शन है और इससे किसी कर्म का बध नहीं होता, अपितु बध का अभाव होता है, कर्मबधन कटते हैं ।

इस त्रिकाली ध्रुव निजभगवान आत्मा के आश्रय से ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र की प्राप्ति होती है, यह ससारी आत्मा पर्याय मे परमात्मा बनता है, सच्चा देव बनता है, इसकारण वह देवाधिदेव है । वह शाश्वत है, नित्य है, सदा ही कर्मकलकरूपी पक से विकल है, कर्मों से अबद्धस्पृष्ट है, अनन्य है, नियत है, अविशेष है, असंयुक्त है, अनुभवगम्य है, एकमात्र आराध्य भी वही है और उसकी आराधना ही परमधर्म है ।

यह भगवान् आत्मा तेरे भीतर ही विराजमान है, तू ही है; फिर भी यह अज्ञानी जगत इसे बाहर में खोजता है । यह बड़ी भारी भूल है । इसी भूल के कारण ही यह अज्ञानी जगत महादुखी है । इस दुख को दूर करने का उपाय सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य है तथा देहदेवल में विराजमान इस आत्मा को जानना ही सम्यग्ज्ञान है, इसमें अपनापन होना ही सम्यग्दर्शन है, इसमें जमना-रमना ही सम्यक्चारित्र्य है । इसे जानना, पहिचानना, इसमें जमना-रमना ही मोह को हटात् हटाने का पुरुषार्थ है, इसके अतिरिक्त कोई क्रिया ऐसी नहीं है, जो मोह का नाश कर सके, शेष क्रियाये तो बध को बढ़ानेवाली ही हैं ।

इस आत्मा की अनुभूति ही ज्ञान की अनुभूति है । अतः एक इस आत्मा में ही निश्चल हो जाना चाहिए । यह बात आगामी कलश में व्यक्त करते हैं, जो इसप्रकार है —

(वसततिलका)

आत्मानुभूतिरिति शुद्धनयात्मिका या

ज्ञानानुभूतिरियमेव किलेति बुद्ध्वा ।

आत्मानमात्मनि निवेश्य सुनिष्प्रकंप

मेकोऽस्ति नित्यमवबोधघनः समतात् ॥१३॥

(रोला)

शुद्धनयात्म आत्म की अनुभूति कही जो ।

वह ही है ज्ञानानुभूति तुम यही जानकर ॥

आत्म में आत्म को निश्चल स्थापित करके ।

सर्व ओर से एक ज्ञानघन आत्म निरखो ॥१३॥

इसप्रकार जो शुद्धनयस्वरूप आत्मा की अनुभूति है, वही वास्तव में ज्ञान की अनुभूति है । यह जानकर तथा आत्मा में आत्मा को निश्चल स्थापित करके ज्ञान के घनपिण्ड और नित्य इस आत्मा को सदा ही देखना-जानना चाहिए ।

यहाँ ज्ञान और आत्मा को एक मानकर ही बात की गई है । इसकारण ही आत्मा की अनुभूति को ही ज्ञान की अनुभूति कहा है । ज्ञान आत्मा का गुण है और आत्मा गुणी द्रव्य है । गुण-गुणी को अभेद मानकर आत्मानुभूति को ज्ञानानुभूति कहा है । ज्ञानगुण आत्मद्रव्य का लक्षण है । आत्मा की पहिचान ज्ञानगुण से ही होती है । इसलिए लक्ष्य-लक्षण के अभेद से भी ज्ञान को आत्मा कहा जाता है ।

इसीप्रकार यहाँ आत्मानुभूति को शुद्धनयात्मिका कहा गया है । शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा की अनुभूति ही आत्मानुभूति कहलाती है, इसकारण ही यहाँ आत्मानुभूति को शुद्धनयात्मिका कहा गया है ।

शुद्धनय और उसके विषयभूत आत्मा की चर्चा विस्तार से की जा चुकी है । अतः यहाँ उस पर विशेष प्रकाश डालने की आवश्यकता नहीं है । यह कलश आगामी गाथा की उत्थानिकारूप कलश है । आगामी गाथा में आत्मानुभूति को समस्त जिनशासन की अनुभूति कहा गया है । अतः इस कलश में भी आत्मानुभूति की ही प्रेरणा दी गई है । यह कलश मूलतः प्रेरणा देनेवाला कलश ही है ।

आचार्य अमृतचन्द्र की यह विशेषता है कि वे टीका में तो गाथा के मर्म को खोलते हैं, गाथा के भाव को तर्क और युक्तियों से सिद्ध करते हैं, उदाहरणों से पाठकों के गले उतारते हैं और कलशों के माध्यम से उसे जीवन में उतारने की प्रेरणा देते हैं । इसकारण कलशों की व्याख्या में अधिक कुछ कहने को नहीं होता, क्योंकि उन्हें जो कुछ कहना होता है, वह तो वे टीका में ही कह चुकते हैं, कलश में तो उसी की गहराई में जाने की बात कहते हैं ।

टीका लिखते समय आचार्य अमृतचन्द्र का बुद्धिपक्ष सजग रहता है और कलशों में उनका हृदय हिलोरें लेने लगता है । बुद्धि को तर्क-वितर्क के माध्यम से वस्तु की गहराई में जाने की टेब होती है और हृदय में भावना का बेग उमड़ता है । यही कारण है कि उनकी गद्यात्मक टीका में तत्त्व

की गहराई से मीमासा होती है और कलशो से हृदय को छू लेनेवाली पावन प्रेरणा प्राप्त होती है ।

इसप्रकार उनकी यह आत्मख्याति टीका एकप्रकार से चम्पूकाव्य बन गई है । चम्पूकाव्य की परिभाषा ही यही है —

“गद्य-पद्यमय काव्य चम्पूरित्यभिधीयते—गद्य और पद्यमय काव्य को चम्पू कहते हैं ।”

यद्यपि चम्पूकाव्य का उपयोग मूलतः कथा साहित्य में पाया जाता है, जैसे — जीवन्धरचम्पू, पुरुदेवचम्पू आदि, क्योंकि इस विधा की प्रकृति कथासाहित्य के ही अनुकूल है, तथापि आचार्य अमृतचन्द्र ने इस टीकाग्रन्थ में भी इसका सफल प्रयोग किया है ।

आत्मानुभूति की पावन प्रेरणा देनेवाले इस कलश के बाद अब आगामी गाथा में कहते हैं कि जो व्यक्ति शुद्धनय के विषयभूत उक्त आत्मा की अनुभूति करता है, उसे जानता है, वह सम्पूर्ण जिनशासन को जानता है।

विवेक अविवेक का खेल

जहाँ विवेक है, वहाँ आनन्द है, निर्माण है, और जहाँ अविवेक है वहाँ कलह है, विनाश है । समय तो एक ही होता है, पर जिस समय अविवेकी निरन्तर षड्यन्त्रों में सलग्न रह बहुमूल्य नरभव को यों ही बरबाद कर रहे होते हैं, उसी समय विवेकीजन अमूल्य मानव भव का एक-एक क्षण सत्य के अन्वेषण, रमण एवं प्रतिपादन द्वारा स्व-पर हित में सलग्न रह सार्थक व सफल करते रहते हैं। वे स्वयं तो आनन्दित रहते ही हैं, आसपास के वातावरण को भी आनन्दित कर देते हैं ।

इसप्रकार क्षेत्र और काल एक होने पर भी भावों की विभिन्नता आनन्द और क्लेश तथा निर्माण और विध्वंस का कारण बनती है। यह सब विवेक और अविवेक का ही खेल है ।

—सत्य की खोज, पृष्ठ १८४

समयसार गाथा १५

जो पस्सदि अप्पाणं अबद्धपुट्ठं अणणमविसेस ।

*अपदेससतमज्झं पस्सदि जिणसासणं सव्व ॥१५॥

(हरिगीत)

अबद्धपुट्ठं अनन्यं अरु अविशेषं जाने आत्म को ।

द्रव्य एवं भावश्रुतमयं सकलं जिनशासनं लहे ॥१५॥

जो पुरुष आत्मा को अबद्धस्पृष्ट, अनन्य, अविशेष (तथा उपलक्षण से नियत और असयुक्त) देखता है, वह सम्पूर्ण जिनशासन को देखता है । वह जिनशासन बाह्य द्रव्यश्रुत और अभ्यन्तर ज्ञानरूप भावश्रुतवाला है ।

१४वीं गाथा में शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा के जो पाँच विशेषण दिये गये हैं, उनमें से अबद्धस्पृष्ट, अनन्य और अविशेष — ये तीन विशेषण तो इस गाथा में वैसे के वैसे ही दुहराये गये हैं । इससे प्रतीत होता है कि वे इन विशेषणों के माध्यम से इस गाथा में भी उसी आत्मा की चर्चा कर रहे हैं, जिसकी चर्चा १४वीं गाथा में की गई थी, गाथा में स्थान न होने से नियत और असयुक्त विशेषणों का उल्लेख नहीं हो पाया है । अतः उपलक्षण से इन्हें भी शामिल कर लेना उचित ही है ।

शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा के उक्त विशेषणों पर १४वीं गाथा में गहराई से मथन हो चुका है । अतः अब यहाँ उन पर विशेष चर्चा करना आवश्यक नहीं है । यही कारण है कि आचार्य अमृतचन्द्र ने इस गाथा की आत्मव्याप्ति में इनकी चर्चा विशेष नहीं की है, अपितु गाथा के उत्तरार्द्ध को मुख्य बनाकर यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि शुद्धनय के विषयभूत आत्मा को जानने से सर्वश्रुत किसप्रकार जान लिया जाता है ।

* पाठान्तर अपदेशसुत्तमज्झं

सम्पूर्ण जिनागम का एकमात्र मूल प्रतिपाद्य शुद्धनय का विषयभूत यह भगवान आत्मा ही है । अथवा यह भी कह सकते हैं कि जिनशासन का प्रतिपादन केन्द्रबिन्दु शुद्धनय का विषयभूत यह अबद्धस्पष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त भाववाला भगवान आत्मा ही है, क्योंकि सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूप मोक्षमार्ग इसी भगवान आत्मा के आश्रय से होता है ।

उक्त सदर्थ में “तीर्थंकर महावीर और उनका सर्वोदयतीर्थ” का निम्नांकित कथन द्रष्टव्य है —

“भगवान महावीर के उपदेशों का केन्द्रबिन्दु आत्मा है । अत आत्मतत्त्व के प्रतिपादन के लिए परद्रव्यों का जितना और जो कथन आवश्यक है, उतना और वही कथन उनकी वाणी में मुख्यरूप से आया है । जीव का प्रतिपादन तो जीव के समझने के लिए है ही, किन्तु अजीव द्रव्यों का प्रतिपादन भी जीव (आत्मा) को समझने के लिए ही है, क्योंकि आत्मा का हित तो आत्मा के जानने में है ।

पर को मात्र जानना है और अपने जीव को जानकर उसमें जमना है, रमना है । पर को जानकर उससे हटना है और जीव को अर्थात् स्वजीव को जानकर उसमें डटना है । पर को जानकर उसे छोड़ना है और स्व को जानकर उसे पकड़ना है, जकड़ना है ।

तीर्थंकर महावीर की प्रतिपादन शैली की यह मुख्य पकड़ है । इसे जाने बिना उनके प्रतिपादन के निष्कर्ष बिन्दु को पकड़ पाना संभव नहीं है ।”

उक्त कथन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि सम्पूर्ण जिनशासन (जिनागम) का एकमात्र उद्देश्य संसार के दुखी प्राणियों को संसार दुख से मुक्त होकर सुखी होने का मार्ग बताना है । वह मार्ग सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यरूप है और ये सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य शुद्धनय के विषयभूत आत्मा

के आश्रय से प्रगट होते हैं, अतः मूलरूप से शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा को जानना ही आवश्यक रहा। अतः यह कहना उपयुक्त ही है कि जो अबद्धस्पष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त आत्मा को जानता है, वह सम्पूर्ण जिनशासन को जानता है।

वह जिनशासन द्रव्यश्रुत और भावश्रुतरूप है। द्रव्यश्रुत द्वादशांग जिनवाणी को कहते हैं और उसे अथवा उसके प्रतिपाद्य को जाननेवाली श्रुतज्ञानपर्याय को भावश्रुत कहते हैं।

‘अपदेशसुत्तमज्झ’ का अर्थ आचार्य जयसेन इसप्रकार करते हैं —

“जिसके द्वारा पदार्थ कहा जाय, वह अपदेश, इसप्रकार अपदेश का अर्थ शब्द होता है, जिससे कि यहाँ पर द्रव्यश्रुत को ग्रहण करना और सूत्र शब्द से परिच्छित्तिरूप भावश्रुत जो कि ज्ञानात्मक है, उसे ग्रहण करना, इसप्रकार जो द्रव्यश्रुत के द्वारा वाच्य और भावश्रुत के द्वारा परिच्छेद्य हो, वह अपदेश सूत्रमध्य कहा जाता है।”

उक्त कथन का सीधा-सा अर्थ यह हुआ कि शुद्धनय का विषयभूत जो भगवान् आत्मा द्रव्यश्रुत के द्वारा कहा गया है और भावश्रुत के द्वारा जाना गया है, उसे ही यहाँ अपदेश-सुत्तमज्झ कहा गया है। इसप्रकार सम्पूर्ण गाथा का अर्थ यह हुआ कि जो पुरुष द्रव्यश्रुत से वाच्य एवं भावश्रुत से ज्ञेय, अबद्धस्पष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष एवं असंयुक्त आत्मा को जानता है, अनुभव करता है, वह समस्त जिनशासन को जानता है। तात्पर्य यह है कि जो जैनागम के माध्यम से या उसके उपदेशदाता जिनवरदेव या जिनगुरुओं के माध्यम से, ज्ञानी धर्मात्माजनों के माध्यम से निजभगवान् आत्मा को जानकर उसका अनुभव करता है, आत्मानुभूति से सम्पन्न होता है, वही समस्त जिनशासन का मर्मज्ञ है। और भी अधिक स्पष्ट कहें तो यह कह सकते हैं कि देशनालब्धिपूर्वक करणलब्धि पार कर जो आत्मानुभवी हुए हैं, वे ही समस्त जिनशासन के मर्मज्ञ हैं।

१ समयसार की आचार्य जयसेनकृत तात्पर्यवृत्ति टीका का आचार्य ज्ञानसागरजी कृत हिन्दी अनुवाद।

इस सदर्थ में स्वामीजी का कथन भी द्रष्टव्य है —

“अन्तर में एकरूप परमात्मतत्त्व की प्रतीति व रमणता करना ही शुद्धोपयोग है, जैनशासन है । यह जैनशासन “अपदेशान्तमध्य” अर्थात् बाह्यद्रव्यश्रुत और अभ्यन्तर ज्ञानरूप भावश्रुतवाला है । जयसेनाचार्य की टीका में आता है कि बाह्यद्रव्यश्रुत में ऐसा ही कहा है कि अबद्धस्पृष्ट आत्मा का अनुभव करना ही जैनशासन है । बारहअगरूप वीतरागवाणी का यही सार है कि शुद्धात्मा का अनुभव करना । द्रव्यश्रुत वाचक है, अन्दर भावश्रुतज्ञान उसका वाच्य है । द्रव्यश्रुत अबद्धस्पृष्ट आत्मा के स्वरूप का निरूपण करता है और भावश्रुत अबद्धस्पृष्ट आत्मा का अनुभव करता है ।

पण्डित श्री राजमलजी ने कलश १३ में बहुत सुन्दर स्पष्टीकरण किया है ।

शिष्य ने पूछा — इस प्रसंग में दूसरी यह भी शका होती है कि कोई जानेगा कि द्वादशागज्ञान कोई अपूर्व लब्धि है ?

उसका समाधान — द्वादशागज्ञान विकल्प है । उसमें भी ऐसा ही कहा है कि शुद्धात्मानुभूति मोक्षमार्ग है, वीतरागी शुद्धात्मा का अनुशरण करने पर जो अनुभव होता है, वह अनुभूति मोक्षमार्ग है । ऐसी वस्तु को जानने के बाद विकल्प आवे तो शास्त्र बाँचे, किन्तु ऐसे जीवों को शास्त्र पढ़ने की कोई अटक नहीं है अर्थात् शास्त्र पढ़े बिना चले नहीं — ऐसा नहीं है।”

शास्त्रों के स्वाध्याय का मूल प्रयोजन तो एकमात्र दृष्टि के विषयभूत निजभगवान् आत्मा को जानना है, क्योंकि उसके आश्रय से ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूप मोक्षमार्ग की उत्पत्ति होती है । दृष्टि का विषय और शुद्धनय का विषय एक ही है । अतः जब शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा को जान लिया तो फिर शास्त्र पढ़ने की अनिवार्यता समाप्त हो जाती है, फिर भी ज्ञानी धर्मात्माओं की रुचि के अनुकूल होने से एव उपयोग की विशुद्धि के लिए, उपयोग अन्यत्र न भटके — इसके लिए ज्ञानी धर्मात्मा

भी स्वाध्याय करते हैं और करना भी चाहिए । बात स्वाध्याय नहीं करने की नहीं है, अपितु यहाँ तो मात्र इतना बताया गया है कि आत्मानुभूति हो जाने पर वह अनिवार्य नहीं रहता ।

गाथा का मूल अभिप्राय तो यही है कि जो व्यक्ति शुद्धनय के विषयभूत अबद्धस्पष्ट, अनन्य, नियत, अवशेष और असयुक्त निज-आत्मा को द्रव्यश्रुत और भावश्रुत से जानते हैं, अनुभूतिपूर्वक जानते हैं, वे सर्व जिनशासन को जानते हैं ।

इस गाथा के भाव को आत्मख्याति में इसप्रकार स्पष्ट किया गया है।

“जो यह अबद्धस्पष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असयुक्त — ऐसे पाचभावस्वरूप आत्मा की अनुभूति है, वह निश्चय से समस्त जिनशासन की अनुभूति है, क्योंकि श्रुतज्ञान स्वयं आत्मा ही है, इसलिए ज्ञान की अनुभूति ही आत्मा की अनुभूति है ।

किन्तु जब सामान्यज्ञान के आविर्भाव और विशेष ज्ञेयाकार ज्ञान के तिरोभाव से ज्ञानमात्र का अनुभव किया जाता है, तब ज्ञान प्रगट अनुभव में आता है, तथापि जो अज्ञानी है, ज्ञेयो में आसक्त है, उन्हें वह स्वाद में नहीं आता ।

अब इसी बात को विस्तार से दृष्टान्त देकर समझाते हैं — जिसप्रकार अनेक प्रकार के व्यंजनो के सब्ध से उत्पन्न सामान्यलवण का तिरोभाव और विशेषलवण के आविर्भाव से अनुभव में आनेवाला जो लवण है, उसका स्वाद अज्ञानी व्यंजनलोलुप मनुष्यों को आता है, किन्तु अन्य के सब्धरहितता से उत्पन्न सामान्य के अविर्भाव और विशेष के तिरोभाव से अनुभव में आनेवाला जो एकाकार अभेदरूप लवण है, उसका स्वाद नहीं आता । यदि परमार्थ से देखे तो विशेष के अविर्भाव से अनुभव में आनेवाला लवण ही सामान्य के आविर्भाव से अनुभव में आनेवाला लवण है ।

इसीप्रकार अनेकप्रकार के ज्ञेयो के आकारों के साथ मिश्ररूपता से उत्पन्न सामान्य के तिरोभाव और विशेष के आविर्भाव से अनुभव में आनेवाला (विशेष

भावरूप, भेदरूप, अनेकाकाररूप) ज्ञान, अज्ञानी — ज्ञेयलुब्ध जीवों के स्वाद में आता है, किन्तु अन्य ज्ञेयाकारों के संयोग की रहितता से उत्पन्न सामान्य के आविर्भाव और विशेष के तिरोभाव से अनुभव में आनेवाला एकाकार अभेदरूप ज्ञान स्वाद में नहीं आता । यदि परमार्थ से देखे तो जो ज्ञान विशेष के आविर्भाव से अनुभव में आता है, वही ज्ञान सामान्य के आविर्भाव से अनुभव में आता है ।

जिसप्रकार अन्यद्रव्य के संयोग से रहित केवल सैधव (नमक) का अनुभव किए जाने पर सैधव की डली सभी ओर से एक क्षाररसत्त्व के कारण क्षाररूप से ही स्वाद में आती है, उसीप्रकार परद्रव्य के संयोग का व्यवच्छेद करके केवल एक आत्मा का ही अनुभव किये जाने पर चारों ओर से एक विज्ञानघनता के कारण यह आत्मा भी ज्ञानरूप से ही स्वाद में आता है ।”

टीका में समागत भाव की चर्चा करने से पहले विषय के विशेष स्पष्टीकरण के लिए इस टीका का अर्थ लिखने के उपरान्त जो भावार्थ पण्डित जयचन्द्रजी छाबडा ने लिखा है, उसे देख लेना भी उपयोगी रहेगा । वह भावार्थ इसप्रकार है —

“यहाँ आत्मा की अनुभूति को ही ज्ञान की अनुभूति कहा गया है । अज्ञानीजन ज्ञेयों में ही, इन्द्रियज्ञान के विषयों में ही लुब्ध हो रहे हैं । वे इन्द्रियज्ञान के विषयों से अनेकाकार हुए ज्ञान को ही ज्ञेयमात्र आस्वादन करते हैं, परन्तु ज्ञेयों से भिन्न ज्ञानमात्र का आस्वादन नहीं करते और जो ज्ञानी हैं, ज्ञेयों में आसक्त नहीं हैं, वे ज्ञेयों से भिन्न एकाकार ज्ञान का ही आस्वादन लेते हैं, जिसप्रकार शाको से भिन्न नमक की डली का क्षारमात्र स्वाद आता है, उसीप्रकार आस्वादन लेते हैं, क्योंकि जो ज्ञान है, सो आत्मा है और आत्मा है, सो ज्ञान है ।

इसप्रकार गुण-गुणी की अभेददृष्टि में आनेवाला सर्व परद्रव्यों से भिन्न अपनी पर्यायों में एकरूप निश्चल, अपने गुणों में एकरूप, परनिमित्त से उत्पन्न हुए भावों से भिन्न अपने स्वरूप का अनुभव ही ज्ञान का अनुभव है । शुद्धनय से इसमें कोई भेद नहीं है ।”

उक्त टीका व भावार्थ में एक बात विशेष कही गई है कि आत्मानुभूति ही ज्ञानानुभूति है । उत्थानिका के कलश में भी इसी बात को विशेष बल देकर कहा गया है कि शुद्धनयात्मक आत्मानुभूति ही ज्ञानानुभूति है । टीका के आरम्भ में कहा गया है कि जो यह अबद्धस्पष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त ऐसे पांचभावस्वरूप आत्मा की अनुभूति है, वह निश्चय से समस्त जिनशासन की अनुभूति है, क्योंकि श्रुतज्ञान स्वयं आत्मा ही है । इसलिए ज्ञान की अनुभूति ही आत्मा की अनुभूति है ।

उक्त कथन का भाव स्वामीजी इसप्रकार स्पष्ट करते हैं —

“श्रुतज्ञान स्वयं आत्मा ही है । भावश्रुतज्ञानरूप शुद्धोपयोग से जो आत्मा का अनुभव हुआ, वह आत्मा ही है, क्योंकि रागादि आत्मा नहीं, अनात्मा है । धर्मी को भी अनुभूति के पश्चात् जो राग आता है, वह अनात्मा है । द्रव्यश्रुत में भी यही कहा है और यही अनुभव में आया । इसलिए ज्ञान की अनुभूति ही आत्मा की अनुभूति है, क्योंकि भावश्रुत में जो त्रिकाली वस्तु ज्ञात हुई, वह वीतरागस्वरूप है और उसकी जो अनुभूति प्रगट हुई — वह वीतराग परिणति है ।

भगवान् आत्मा त्रिकाल मुक्तस्वरूप ही है, उसका पर्याय में अनुभव हुआ, वह भावश्रुतज्ञान है, शुद्धोपयोग है, आत्मा की ही जाति का होने से आत्मा ही है । अनुभूति में पूरे आत्मा का नमूना आया, इसलिए वह आत्मा ही है । इसे द्रव्य की अनुभूति कहो या ज्ञान की अनुभूति कहो — एक ही चीज है । ‘ही’ शब्द लिया है। यह सम्यक्-एकान्त है ।”

द्रव्य और शुद्धपर्याय को अभेद करके कहनेवाले कथन परमागम में बहुत है । उक्त कथन भी इसीप्रकार का है । शुद्धनय के विषय को भी ‘शुद्धनय’ इसी अपेक्षा से कहा जाता है। आगे १६वीं गाथा में भी कहेंगे कि परमार्थ से देखा जाये तो ये तीनों एक आत्मा ही हैं, क्योंकि वे अन्य वस्तु नहीं हैं, आत्मा की ही पर्याय हैं ।

इस पन्द्रहवीं गाथा की टीका की विशेष बात तो यह है कि इसमें सामान्यनमक और विशेषनमक का उदाहरण देकर सामान्यज्ञान और विशेषज्ञान के आविर्भाव और तिरोभाव को समझाया गया है ।

यद्यपि नमक तो नमक ही है और वह एकप्रकार का ही होता है, तथापि उसे सामान्यनमक और विशेषनमक के रूप में दो भागों में विभाजित कर दिया जाता है। शुद्धनमक अर्थात् किसी पदार्थ में मिश्रित न होनेवाले नमक को सामान्यनमक कहते हैं और शाकादि खाद्यपदार्थ में मिश्रित नमक को विशेषनमक कहते हैं ।

शाकादि में मिश्रित होने पर भी नमक तो नमक ही रहता है, वह अपने खारेपन को छोड़ नहीं देता, वह तो जहाँ भी रहता है, खारा ही रहता है । तात्पर्य यह है कि वह वास्तव में तो खारेपन में ही रहता है, अन्य कही जाता ही नहीं ।

इसीप्रकार ज्ञान तो ज्ञान ही है और वह एक प्रकार का ही होता है, तथापि उसे सामान्यज्ञान और विशेषज्ञान के रूप में दो भागों में विभाजित कर दिया जाता है । शुद्धज्ञान को सामान्यज्ञान कहते हैं और ज्ञेयाकार ज्ञान को विशेषज्ञान कहते हैं । ज्ञेयो को जाननेवाले ज्ञान को ज्ञेयाकार ज्ञान कहते हैं, क्योंकि ज्ञानपर्याय में उन ज्ञेयों के आकार प्रतिबिम्बित होते हैं ।

यद्यपि ज्ञान तो सदा ज्ञानाकार ही रहता है । ज्ञेयो को जानने के काल में भी वह अपने ज्ञानाकार को नहीं छोड़ता, तथापि ज्ञेयो के प्रतिबिम्बित होने से उसे ज्ञेयाकार भी कहा जाता है । ज्ञेयो के प्रतिबिम्बित होने से ज्ञेयो के आकार के जो आकार ज्ञान में बनते हैं, वे आकार स्वयं ज्ञान के ही हैं, ज्ञेयो के नहीं, फिर भी उन्हें कहा तो ज्ञेयाकार ही जाता है ।

अकेला नमक कोई नहीं खाता, सभी लोग किसी न किसी खाद्यपदार्थ में मिलाकर ही नमक खाते हैं । अतः स्वाद के लोलुपी लोगों को नमक के असली स्वाद का अनुभव नहीं होता । पूर्वपुरुषों से सुनकर या पुस्तकों में पढ़कर भले ही वे यह कहते हों कि नमक खारा होता है, फिर भी

उन्हे नमक के खारेपन का अनुभव नहीं होता, बात मात्र बातों तक ही सीमित रहती है ।

इसीप्रकार इस अज्ञानी जगत ने अकेले आत्मा को कभी नहीं जाना, शरीरादि सयोगो मे, बद्धस्पृष्टादिभावो मे ही देखा-जाना है, अतः उन्हे आत्मा का अनुभव नहीं होता, सम्यग्ज्ञान नहीं होता । शास्त्रो मे पढ़कर या गुरुमुख से सुनकर वे भले ही यह कहते हो कि आत्मा ज्ञानानन्दस्वभावी है, शरीरादि से भिन्न है, अबद्धस्पृष्टादिभावो से युक्त है, पर उन्हे शरीरादि से भिन्न, अबद्धस्पृष्टादिभावो से युक्त, ज्ञानानन्दस्वभावी आत्मा का अनुभव नहीं होता, बात मात्र बातों तक ही सीमित रहती है ।

जब कोई स्वादलोलुप मनुष्य शाकादि मे मिश्रित नमक खाता है तो उसके स्वाद मे सामान्यनमक का तिरोभाव और विशेषनमक का आविर्भाव हो जाता है, किन्तु जब शाकादि अन्यद्रव्य के सयोग से रहित केवल शुद्धनमक खाया जाता है तो विशेषनमक का तिरोभाव और सामान्यनमक का आविर्भाव हो जाता है, क्योंकि उस समय वह शुद्धनमक खारा-खारा ही लगता है ।

इसीप्रकार जब कोई ज्ञेयलुब्ध व्यक्ति ज्ञेयमिश्रित ज्ञान का अनुभव करता है, ज्ञेयाकार ज्ञान का अनुभव करता है, तब उसके ज्ञान मे सामान्यज्ञान का तिरोभाव और विशेषज्ञान का आविर्भाव हो जाता है, किन्तु जब कोई ज्ञानी अन्य ज्ञेयाकारो के सयोग की रहितता से केवल ज्ञान का अनुभव करता है तो विशेषज्ञान का तिरोभाव और सामान्यज्ञान का आविर्भाव हो जाता है ।

यह सामान्यज्ञान का आविर्भाव होना ही ज्ञानानुभूति है, आत्मानुभूति है, शुद्धनय का उदय होना है ।

इसप्रकार ये सुनिश्चित हुआ कि आत्मानुभूति के काल मे सामान्यज्ञान का आविर्भाव और विशेषज्ञान का तिरोभाव हो जाता है ।

इस बात का स्पष्टीकरण स्वामीजी इसप्रकार करते हैं —

*सामान्यज्ञान के आविर्भाव और विशेषज्ञान के तिरोभाव से जब ज्ञानमात्र का अनुभव हो, तब ज्ञान प्रगट अनुभव मे आता है । देखो, रागमिश्रित

ज्ञेयाकार ज्ञान जो पूर्व में था, उसकी रुचि छोड़कर और ज्ञायक की रुचि का परिणामन करके सामान्यज्ञान का पर्याय में अनुभव करने को सामान्यज्ञान का आविर्भाव व विशेषज्ञान का तिरोभाव कहते हैं ।

यह पर्याय की बात है । ज्ञान की पर्याय में अकेला ज्ञान-ज्ञान-ज्ञान का वेदन होने और शुभाशुभ ज्ञेयाकार ज्ञान के ढक जाने को सामान्यज्ञान का आविर्भाव और विशेष ज्ञेयाकार ज्ञान का तिरोभाव कहते हैं और इसतरह ज्ञानमात्र का अनुभव करते हुए ज्ञान आनन्दसहित पर्याय में अनुभव में आता है । यहाँ सामान्यज्ञान का आविर्भाव अर्थात् त्रिकालीभाव का आविर्भाव—यह बात नहीं है । सामान्यज्ञान अर्थात् शुभाशुभ ज्ञेयाकार रहित अकेले ज्ञान का पर्याय में प्रगटपना । अकेले ज्ञान-ज्ञान-ज्ञान का अनुभव — यह सामान्यज्ञान का आविर्भाव है । ज्ञेयाकार रहित अकेला प्रगटज्ञान सामान्यज्ञान है और इसका विषय त्रिकाली है ।

जो अज्ञानी हैं, ज्ञेयो में आसक्त हैं, उन्हें यह आत्मा स्वाद में नहीं आता । चैतन्यस्वरूप निजपरमात्मा की जिन्हें रुचि नहीं है, ऐसे अज्ञानी जीवों को या जो परज्ञेयो में आसक्त हैं, व्रत, तप, दया, दान, पूजा, भक्ति आदि व्यवहार रत्नत्रय के परिणामों में आसक्त हैं, शुभाशुभ विकल्पों के जानने में रुक गये हैं, ऐसे ज्ञेयलुब्ध जीवों को आत्मा के अतीन्द्रियज्ञान और आनन्द का स्वाद नहीं आता ।^१

प्रश्न — यह तो अनुभव के काल की बात हुई । अनुभव के काल में तो सामान्यज्ञान का आविर्भाव और विशेषज्ञान का तिरोभाव रहता ही है, पर प्रश्न तो यह है कि जिन्हें आत्मा का अनुभव हो गया है और जो अभी भी सम्यग्दृष्टि ज्ञानी धर्मात्मा हैं, क्या उन्हें परज्ञेयो को जानते समय भी सामान्यज्ञान का आविर्भाव होता है ?

उत्तर — हाँ, हो सकता है, पर इसकी विवक्षा को अच्छी तरह समझना होगा । जिस व्यक्ति ने बिना किसी शाकादि पदार्थ में मिलाये नमक की

डली का स्वाद चखा है, उसे नमक के स्वाद का ज्ञान डली खाते समय ही नहीं रहता, अपितु अच्छी तरह कुल्ला कर लेने के बाद भी रहता है। अन्तर मात्र इतना ही है कि खाते समय वह स्वाद प्रत्यक्षज्ञान के रूप में रहता है और खाने के बाद धारणाज्ञान के रूप में, स्मृतिज्ञान के रूप में, प्रत्यभिज्ञान के रूप में रहता है ।

धारणाज्ञान के रूप में तो निरन्तर ही रहता है, स्मृति-प्रत्यभिज्ञान के रूप में कभी रहता है, कभी नहीं रहता है । शाकादि खाते समय जब विशेषनमक का स्वाद प्रत्यक्ष आ रहा होता है, तब उसे सामान्यनमक की स्मृति भी हो सकती है और ऐसा प्रत्यभिज्ञान भी हो सकता है कि इस शाक में जो नमक का स्वाद आ रहा है, वह वही डली जैसा नमक है, जिसे मैंने चखा था ।

इसीप्रकार आत्मानुभवी ज्ञानी धर्मात्माओं को आत्मा का ज्ञान अनुभव के काल में तो अनुभवप्रत्यक्ष के रूप में रहता है और अन्यकाल में धारणाज्ञान के रूप में, स्मृतिज्ञान के रूप में, प्रत्यभिज्ञान के रूप में रहता है ।

अनुभवप्रत्यक्ष में आया भगवान् आत्मा ज्ञानी धर्मात्माओं के धारणाज्ञान में तो सदा रहता ही है, किन्तु जब उसका ज्ञान अन्य ज्ञेयों को जानता है, तब भी उसे आत्मा की स्मृति हो सकती है, ऐसा प्रत्यभिज्ञान भी हो सकता है कि ज्ञेयाकार परिणत ज्ञान में जो ज्ञान का ज्ञान हो रहा है, वह वही ज्ञान है, जिसे अनुभवज्ञान में जाना गया था ।

इसप्रकार अनुभव के काल से भिन्न समय में भी सामान्यज्ञान का आविर्भाव हो सकता है। धारणाज्ञान की अपेक्षा तो वह सदा ही रहता है, पर स्मृति-प्रत्यभिज्ञान के समय कभी-कभी ही होता है ।

१५वीं गाथा का निष्कर्ष निकालते हुए स्वामीजी कहते हैं —

“यहाँ तीन बातें आई हैं —

(१) एक तो परद्रव्य और पर्याय से भी भिन्न, अखण्ड, एक शुद्ध, त्रिकाली ज्ञानस्वभाव का अनुभवनरूप भावश्रुतज्ञान ही शुद्धनय है ।

(२) दूसरे शुद्धनय के विषयभूत द्रव्यसामान्य का अनुभव ही शुद्धनय है और यही जैनशासन है।

(३) तीसरे त्रिकाली शुद्ध ज्ञायकभाव का वर्तमान में भावश्रुतज्ञानरूप अनुभव जैनशासन है, क्योंकि भावश्रुतज्ञान वीतरागी ज्ञान है, वीतरागी पर्याय है ।”

गाथा में जिस शुद्धनय के विषय को जानने को सर्व जिनशासन का जानना कहा गया है, शुद्धनय का विषयभूत वह भगवान् आत्मा हमारे ज्ञान में नित्य प्रकाशित रहे — ऐसी भावना आगामी कलश में व्यक्त की गई है ।

कलश मूलतः इसप्रकार है —

(पृथ्वी)

अखण्डितमनाकुलं ज्वलदनंतमंतर्बहिर्महं

परममस्तु न. सहजमुद्विलासं सदा ।

चिदुच्छलननिर्भरं सकलकालमालंबते

यदेकरसमुल्लसल्लवणखिल्यलीलायितम् ॥१४॥

(रोला)

खारेपन से भरी हुई ज्यों नमक डली है ।

ज्ञानभाव से भरा हुआ त्यों निज आतम है ॥

अन्तर-बाहर प्रगट तेजमय सहज अनाकुल ।

जो अखण्ड चिन्मय चिदघन वह हमें प्राप्त हो ॥१४॥

जिसप्रकार नमक की डली खारेपन से लबालब भरी हुई है, उसीप्रकार आत्मा ज्ञानरस से लबालब भरा हुआ है। वह ज्ञेयो के आकाररूप में खण्डित नहीं होता, इसलिए अखण्डित है, अनाकुल है अविनाशीरूप से अन्तर में दैदीप्यमान है, सहजरूप से सदा विलसित हो रहा है और चैतन्य के परिणमन से परिपूर्ण है, ऐसा उत्कृष्ट तेजोमय आत्मा हमें प्राप्त हो ।

उक्त कलश में ज्ञानानन्द से परिपूर्ण, अनाकुलस्वभावी, अखण्ड, अविनाशी आत्मा हमारी अनुभूति में सदा प्रकाशित रहे — यह भावना भाई गई है।

आत्मख्याति के अनुसार जो १५वीं व १६वीं गाथाएँ हैं, उनके बीच जयसेनाचार्य की तात्पर्यवृत्ति में एक गाथा पाई जाती है, जो आत्मख्याति में नहीं है। वह गाथा इसप्रकार है -

आदा खु मज्झ णाणे आदा मे दसणे चरित्रे य ।

आदा पच्चक्खाणे आदा मे संवरे जोगे ॥

निज आत्मा ही ज्ञान है दर्शन चरित भी आत्मा।

अर योग संवर और प्रत्याख्यान भी है आत्मा ॥

निश्चय से मेरा आत्मा ही ज्ञान है, मेरा आत्मा ही दर्शन है और चरित्र है, मेरा आत्मा ही प्रत्याख्यान है और मेरा आत्मा ही संवर तथा योग है।

उक्त गाथा आत्मख्याति में भी पाई जाती है, पर इस स्थान पर नहीं, बद्धाधिकार में पाई जाती है। आत्मख्याति में समागत ४१५ गाथाओं में उसकी क्रम संख्या २७७ है। जिस क्रम में यह गाथा आत्मख्याति में पाई जाती है, उसी क्रम में आचार्य जयसेन की तात्पर्यवृत्ति में भी पाई जाती है, जिसकी क्रमसंख्या वहाँ २९६ है।

अतः यह कहने में कोई सकोच नहीं होना चाहिए कि यह पुनरावृत्ति है, क्योंकि यह गाथा एक ही ग्रन्थ में दो बार आती है। ऐसी गाथाएँ तो ध्यान में हैं कि जो आचार्य कुन्दकुन्द के विभिन्न ग्रन्थों में हूबहू पाई जाती हैं, पर एक ही ग्रन्थ में अनेकबार पाई जानेवाली गाथा अभी तक यह एक ही ध्यान में आई है।

यहाँ तात्पर्यवृत्ति में भी इसके अर्थ में विशेष कुछ नहीं कहा गया है, सामान्य-अर्थ ही किया गया है। पिछली गाथा में कहा गया है कि जो व्यक्ति शुद्धनय के विषयभूत अबद्धस्पृष्टादि भावों से संयुक्त भगवान् आत्मा को जानता है, वह सम्पूर्ण जिनशासन को जानता है, क्योंकि वह शुद्ध-आत्मा ही सम्पूर्ण जिनशासन का मूल प्रतिपाद्य है, प्रतिपादन केन्द्रबिन्दु है। उसी शुद्धात्मा की महिमा बताते हुए इस गाथा में कहा गया है कि वह आत्मा ही ज्ञान है, दर्शन है, चरित्र है, प्रत्याख्यान है, संवर है, योग है, सबकुछ ।

वह एक शुद्धात्मा ही है । उस शुद्धात्मा की आराधना से, साधना से ही ज्ञान-दर्शन-चारित्र की प्राप्ति होती है, प्रत्याख्यान होता है, संवर होता है और योग भी होता है ।

इसके बाद आनेवाली गाथा में दर्शन, ज्ञान और चारित्र के सेवन की प्रेरणा दी गई है और साथ में यह भी कहा गया है कि निश्चय से इन तीनों को एक आत्मा ही जानो ।

अब आगामी (१६वीं) गाथा की उत्थानिकारूप कलश कहते हैं —

(अनुष्टुभ्)

एष ज्ञानघनो नित्यमात्मा सिद्धिमभीप्सुभि ।

साध्यसाधकभावेन द्विधैक समुपास्यताम् ॥१५॥

(हरिगीत)

है कामना यदि सिद्धि की ना चित्त को भरमाइये ।

यह ज्ञान का घनपिण्ड चिन्मय आत्मा अपनाइये ॥

बस साध्य-साधकभाव से इस एक को ही ध्याइये ।

अर आप भी पर्याय में परमात्मा बन जाइये ॥१५॥

स्वरूप की प्राप्ति के इच्छुक पुरुष साध्यभाव और साधकभाव से इस ज्ञान के घनपिण्ड भगवान आत्मा की ही उपासना करे ।

यहाँ आचार्य अमृतचन्द्रदेव उपदेश दे रहे हैं, आदेश दे रहे हैं कि आत्मारथी पुरुषो । आत्मा का कल्याण चाहनेवाले सत्पुरुषो ।। तुम निरन्तर ज्ञान के घनपिण्ड, आनन्द के रसकन्द इस भगवान आत्मा की ही उपासना करो, आराधना करो, चाहे साध्यभाव से करो, चाहे साधकभाव से करो, पर एक निज भगवान आत्मा की ही उपासना करो । उपासना करने योग्य तो एकमात्र यह ज्ञान का घनपिण्ड और आनन्द का रसकन्द एक भगवान आत्मा ही है, अन्य कोई नहीं ।

यहाँ आत्मा की उपासना करने का तात्पर्य निज आत्मा की पूजा-भक्ति करने से नहीं है, स्तुति-वदना करने में भी नहीं है नमस्कारादि करने से

भी नहीं है, अपितु उसे सहीरूप में जानने से है, पहिचानने से है, उसका अनुभव करने से है, उसी में समा जाने से है, उसी का नित्य ध्यान करने से है, ध्यान रखने से है, उसको ही सर्वस्व मानने से है, उसी में पूर्णतः समर्पित हो जाने से है । यही निज भगवान् आत्मा की उपासना की विधि है, आराधना की विधि है, साधना की विधि है ।

निज भगवान् आत्मा की यह उपासना दो प्रकार से होती है —

(१) साध्यभाव से और (२) साधकभाव से ।

चौथे गुणस्थान से लेकर चौदहवें गुणस्थान तक साधकदशा है और सिद्ध-अवस्था साध्यदशा है । अथवा चौथे गुणस्थान से बारहवें गुणस्थान तक साधकदशा है और अरहत और सिद्धदशा साध्यदशा है । पर्याय में पूर्णता की प्राप्ति हो जाना साध्यदशा है और आत्मोपलब्धि होकर पूर्णता की ओर अग्रसर होना साधकदशा है । अथवा आत्मा में उपयोग का केन्द्रित होना और फिर बाहर आ जाना, फिर अन्दर जाना और फिर बाहर आ जाना — इसप्रकार बार-बार अन्दर जाना और बाहर आना साधकदशा है और शुद्धोपयोग में अनन्तकाल तक के लिए समा जाना साध्यदशा है ।

आत्मा की सिद्धदशा अमल भी है और अचल भी है, परन्तु अरहत-अवस्था अमल तो है, पर अचल नहीं, क्योंकि उसमें योग के निमित्त से आत्मप्रदेशों में चंचलता पाई जाती है, चलाचलपना पाया जाता है । इस दृष्टि से विचार करे तो अकेली सिद्धदशा ही साध्यभाव है, आत्मज्ञानी की शेष सभी दशाएँ साधकभाव में आती हैं ।

पूर्ण वीतरागी व सर्वज्ञ हो जाने से, अमलता प्राप्त हो जाने से तथा उपयोग के निरन्तर आत्मसन्मुख ही रहने से, निरन्तर शुद्धोपयोगी होने से जब अरहत भगवान् को भी साध्यदशा में लेते हैं तो फिर उसके पहले के धर्मात्मा जीव साधकदशावाले कहे जाते हैं ।

उपयोग का आत्मसन्मुख होना ही आत्मा की सच्ची उपासना है । जब वह उपयोग निरन्तर आत्मसन्मुख होता है तो उस उपासना को साध्यभाव

की उपासना कहते हैं और जब वह कभी-कभी आत्मसन्मुख होता है तो उसे साधकभाव की उपासना कहते हैं । पर एक बात निश्चित ही है कि आत्मा की उपासना तो आत्मसन्मुख होने में ही है, आत्मज्ञान में ही है, आत्मध्यान में ही है, अपने में अपनापन स्थापित करने में ही है । इन्हीं का नाम निश्चय रत्नत्रय है— निश्चय सम्यग्दर्शन, निश्चय सम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक्चारित्र है।

तात्पर्य यह है कि निश्चय सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र की प्राप्ति ही निज भगवान् आत्मा की उपासना है, निज भगवान् आत्मा की आराधना है, निज भगवान् आत्मा की साधना है, निज भगवान् आत्मा की शरण में जाना है।

इसप्रकार यह सुनिश्चित हुआ कि निरन्तर आत्मध्यान की दशा ही साध्यभाव की उपासना है और कभी-कभी आत्मध्यान की दशा होना, साधकभाव की उपासना है । आत्मा के कल्याण के इच्छुक पुरुषों को, चाहे वे साध्यभाव से उपासना करे या साधकभाव से उपासना करे, पर उपासना तो नित्य निज भगवान् की ही करना चाहिए ।

यह कलश १६वीं गाथा की उत्थानिका का कलश है । अतः गाथा में भी यही विषयवस्तु आनेवाली है ।

इसप्रकार यह प्रतिफलित हुआ कि निश्चय से तो चौथे गुणस्थान से सिद्धभगवान् तक सभी उपासक हैं और उपास्य हैं प्रत्येक का स्वयं का आत्मा, शुद्धनय का विषयभूत भगवान् आत्मा, अबद्धस्पृष्टादिभावों से युक्त त्रिकाली ध्रुव आत्मा, अभेद-अखण्ड, सामान्य, नित्य, एक आत्मा, पर और पर्याय से भिन्न आत्मा, गुणभेद और प्रदेशभेद से भिन्न आत्मा, देहदेवल में विराजमान पर देह से भिन्न आत्मा ।

प्रश्न — अरहंत-सिद्ध भगवान् को उपासक कहना तो अच्छा नहीं लगता ।

उत्तर — इसमें अच्छा नहीं लगने की क्या बात है, बुरा लगने की भी क्या बात है ? जब अपने में अपनापन स्थापित होने का नाम ही आत्म-उपासना है, जब स्वयं को जानने का नाम ही आत्म-उपासना है,

जब स्वयं में स्थिर होने का नाम ही आत्म-उपासना है, जब स्वयं में जमने-रमने का नाम ही आत्म-उपासना है तो फिर क्या अरहंत-सिद्ध भगवान अपने में अपनापन नहीं रखते, अपने को नहीं जानते, अपने में ही स्थिर नहीं है, क्या उनके सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य नहीं है? यदि है तो फिर वे आत्मा के उपासक क्यों नहीं हैं, उन्हें आत्मोपासक कहने में क्या परेशानी है?

निश्चय में भिन्न द्रव्यों के बीच उपास्य-उपासकभाव घटित नहीं होता। आखिर एकद्रव्य दूसरे की उपासना क्यों करे? उसमें ऐसी क्या कमी है, जो दूसरे के सामने हाथ पसारे?

प्रत्येक आत्मा स्वयं में परिपूर्ण है। कहा भी है—

‘हे प्रभु तू सब बातें पूरा, हे प्रभु तू सब बातें पूरा।

पर की आस करे क्यों मूर्ख, तू कोई बातें अधूरा॥

रे प्रभु तू सब बातें पूरा॥

निश्चय से प्रत्येक आत्मा का स्वयं का द्रव्यस्वभाव स्वयं के लिए उपास्य है और स्वयं की पर्याय उपासक है। इसप्रकार निश्चय से उपास्य-उपासकभाव एक द्रव्य में ही घटित होता है। अतः अरहंत-सिद्धभगवान का सामान्य, नित्य, अभेद-अखण्ड, एक त्रिकालीध्रुव आत्मस्वभाव उपास्य है और उनके श्रद्धा-ज्ञान-चारित्र्य गुण की निर्मलपर्याय उपासक है तथा वे ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की पर्याय उपासना है। इसीलिए यहाँ कहा गया है कि इस ज्ञान के घनपिण्ड आत्मा की ही नित्य उपासना करो, और आगामी गाथा में कहेंगे कि सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य का सेवन करो, क्योंकि ये तीनों निश्चय से एक आत्मा ही है।

इसप्रकार आत्मा की उपासना और सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य का सेवन एक ही बात है।

बिना डींग हाँके दुर्भाग्य से लड़ने की जितनी क्षमता नारियों में सहज देखी जा सकती है, पुरुषों में उसके दर्शन असम्भव नहीं, तो दुर्लभ तो है ही।

— आप कुछ भी कहो, पृष्ठ ६१

समयसार गाथा १६

दंसणणाणचरित्ताणि सेविदव्वाणि साहुणा णिच्च ।
ताणि पुण जाण तिण्णि वि अप्पाण चेव णिच्छयदो ॥१६॥

(हरिगीत)

चारित्र दर्शन ज्ञान को सब साधुजन सेवें सदा ।

ये तीन ही है आत्मा बस कहे निश्चयनय सदा ॥१६॥

साधु पुरुष को दर्शन-ज्ञान-चारित्र का सदा सेवन करना चाहिए और उन तीनों को निश्चय से एक आत्मा ही जानो ।

गाथा में समागत 'साधु' शब्द का अर्थ पण्डित जयचन्दजी छाबड़ा एवं सहजानन्दजी वर्णी ने साधुपुरुष किया है, जो पूर्णतः उचित प्रतीत होता है, क्योंकि इस ग्रन्थराज में मूलतः सम्यग्दर्शन प्राप्ति का ही मार्ग बताया गया है । 'साधु' शब्द देखकर यह कहना उचित प्रतीत नहीं होता कि यह ग्रन्थराज मुनिराजो के लिए ही बनाया गया है और इसे पढ़ने का अधिकार भी उन्हीं को है, क्योंकि इसमें सर्वत्र ही अज्ञानी को समझाने का प्रयास किया गया है । मुनिराज तो ज्ञानी धर्मात्मा होते हैं, सम्यग्दृष्टि तो होते ही हैं, उन्हें सम्यग्दर्शन की प्राप्ति की प्रेरणा देने, मार्ग बताने की क्या आवश्यकता है ?

यदि इसे पढ़ने का अधिकार गृहस्थों को नहीं है तो फिर पाण्डे राजमलजी, पण्डित बनारसीदासजी, पण्डित टोडरमलजी, पण्डित जयचन्दजी छाबड़ा, श्रीमद् रायचन्दजी ब्र शीतलप्रसादजी जैसे विद्वानों ने इसका अध्ययन कैसे किया ? बिना अध्ययन किये इसकी टीकाये लिखना, इसके उद्धरण अपने ग्रन्थों में देना कैसे सम्भव था ? कहते हैं कि क्षुल्लक गणेशप्रसादजी वर्णी को तो आत्मख्याति कण्ठस्थ थी और सहजानन्दजी वर्णी ने तो इसकी सप्तदशांगी टीका लिखी है । ये भी तो मुनिराज नहीं थे, क्षुल्लक तो श्रावको में ही आते हैं, क्योंकि ग्यारह प्रतिमाएँ श्रावको की ही होती हैं ।

सबसे अधिक आश्चर्य की बात तो यह है कि ऐसा कहनेवाले गृहस्थ विद्वान स्वयं भी इसका अध्ययन करते देखे जाते हैं । जो विद्वान श्रावको के लिए समयसार के अध्ययन का निषेध करते हैं, उन्होंने स्वयं इसका अध्ययन किया है या नहीं ? यदि किया है तो दूसरो को मना क्यों करते हैं और यदि नहीं किया है तो फिर बिना देखे ही मना करने को कैसे उचित माना जा सकता है ?

इस ग्रन्थ में भी अनेक स्थानों पर ऐसे उल्लेख मिलते हैं कि जिससे यह सिद्ध होता है कि यह ग्रन्थराज अज्ञानियों को समझाने के लिए ही लिखा गया है । आठवीं गाथा में तो एकदम अज्ञानी शिष्य लिया है । इसीप्रकार २६-२७वीं गाथा में एव ३८वीं गाथा में अत्यन्त अप्रतिबुद्ध की चर्चा की है, नयविभाग से अपरिचित शिष्य लिया है ।

२३ से २५ तक की गाथाओं की उत्थानिका में आचार्य अमृतचन्द्र तो अत्यन्त स्पष्ट शब्दों में लिखते हैं —

“अथाप्रतिबुद्धबोधनाय व्यवसायं क्रियते — अब अप्रतिबुद्ध (अज्ञानी) को समझाने के लिए व्यवसाय करते हैं ।”

‘साधु’ शब्द का अर्थ सज्जनपुरुष होता है । — इसके भी अनेक प्रमाण उपलब्ध होते हैं । नीतिसबधी निम्नांकित छन्द तो प्रसिद्ध ही है —

“विद्या विवादाय धनं मदाय शक्तिं परेषां परिपीडनाय ।

खलस्य साधो विपरीतमेतत् ज्ञानाय दानाय च रक्षणाय ॥

दुर्जनो की विद्या विवाद के लिए होती है, धन मद के लिए होता है और शक्ति दूसरो को पीड़ा पहुँचाने के लिए होती है, जबकि साधुपुरुषों की विद्या ज्ञान के लिए होती है, धन दान के लिए होता है और शक्ति दूसरो की रक्षा के लिए होती है ।”

उक्त छन्द के ‘साधु’ शब्द का प्रयोग मुनिराज के अर्थ में नहीं, अपितु सज्जनपुरुष के अर्थ में ही हुआ है, क्योंकि मुनिराजों के पास धन कहाँ होता है । ‘साधु का धन दान के लिए होता है’ — इस वाक्य से ही

स्पष्ट है कि यहाँ साधु शब्द का प्रयोग धनवान सज्जन गृहस्थ के लिए किया गया है ।

इसका तात्पर्य यह भी नहीं है कि यह ग्रन्थ अज्ञानियों के लिए ही है, मुनिराजो के लिए है ही नहीं, मुनिराजो के लिए भी इस ग्रन्थराज का स्वाध्याय अत्यन्त उपयोगी है । हम तो मात्र यह कहना चाहते हैं कि यह ग्रन्थराज अपनी-अपनी योग्यतानुसार ज्ञानी-अज्ञानी, श्रावक-साधु सभी के लिए अत्यन्त उपयोगी है, सभी इसका गहराई से मथन करे, किसी के लिए भी इसके पढ़ने का निषेध न हो ।

यद्यपि मुख्यरूप से सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र के धारी मुनिराज ही होते हैं, तथापि गृहस्थ भी अपनी-अपनी भूमिकानुसार रत्नत्रय के धारी हो सकते हैं, होते भी हैं । रत्नत्रय का आरम्भ चौथे गुणस्थान में होता है और पूर्णता सिद्धो में होती है । यद्यपि यह बात सत्य है, तथापि प्रेरणा तो छठवे गुणस्थान तक ही दी जा सकती है । अतः साधुपुरुषो को दर्शन-ज्ञान-चारित्र का सेवन करना चाहिए — यह प्रेरणा पहले से छठवे गुणस्थान तक ही दी जाना संभव है ।

जो व्यक्ति अज्ञानदशा में है, उसे सर्वाधिक प्रेरणा की आवश्यकता है और उसके बाद क्रमशः चौथे, पाँचवे एवं छठवे गुणस्थानवालो को उत्तरोत्तर कम प्रेरणा की आवश्यकता है । जो मुनिराज घर-बार छोड़कर आत्मकल्याण में ही पूर्णतः सलग्न है, उनसे विशेष क्या कहे ? कहना तो उनसे है जो गृहस्थी के जजाल में उलझे हैं । अतः रत्नत्रय धारण करने का उपदेश तो मुख्यतः गृहस्थो के लिए ही होता है । हाँ, यह बात अवश्य है कि पात्र सत्पुरुषो को दिया गया उपदेश ही कार्यकारी होता है, दुर्जनो को दिया गया उपदेश न केवल निरर्थक ही जाता है, कभी-कभी विपत्ति का कारण भी बन सकता है । इसीलिए तो कहा गया कि 'सीख न दीजे बानरा, उल्टा देय मिटाय' । अतः यहाँ साधुपुरुषो, सज्जनपुरुषो को ही सम्यक्दर्शन, ज्ञान और चारित्र धारण करने की प्रेरणा दी गई है ।

प्रश्न — 'सीख न दीजे बानरा, उल्टा देय मिटाय' — इसका क्या आशय है ?

उत्तर :— इस प्रश्न का उत्तर 'पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव' नामक पुस्तक में इसप्रकार दिया गया है —

‘इस बात का ध्यान रखना अत्यन्त आवश्यक है कि कहीं दूसरो के सुधार के चक्कर में हम अपना अहित न कर बैठे । हमारी दशा भी उस चिड़िया के समान न हो जावे , जिसने बरसात में भीगते हुए बन्दर को यह सीख दी थी कि भाई तुम्हारे तो आदमी के समान हाथ-पैर हैं, तुम बरसात, धूप और सर्दी से बचने के लिए घर क्यों नहीं बनाते ? देखो, हमारे तो हाथ भी नहीं हैं, फिर भी हम अपना एक घोंसला बनाती हैं और उसमें शान्ति से रहती हैं, गर्मी, सर्दी और बरसात से बच जाती हैं।

भैया मेरी मानो तो तुम भी एक घर जरूर बना लो ।

उसका सत्य और सार्थक उपदेश भी चंचल प्रकृति बदर को सुहा नहीं रहा था । अतः वह एकदम चिड़चिड़ा कर बोला —

‘तू चुप रहती है या फिर ’

बेचारी चिड़िया सहम गई, पर साहस बटोर कर फिर बोली —

‘भैया, मैं तो तुम्हारे हित की बात कह रही थी । यदि तुम्हें बुरा लगता है तो कुछ नहीं कहूँगी । मुझे तो तुम पर दया आ रही थी । इसलिए इतना कह गई । बुरा क्यों मानते हो ? जरा सोचो तो सही, इसमें क्या बुरी बात है ? तुम सर्वप्रकार समर्थ हो, बना लो न अपना घर ।’

चिड़िया अपनी बात पूरी न कर पाई थी कि बन्दर ने गुस्से में आकर उसका घोंसला छिन्न-भिन्न कर दिया, तोड़ कर फैंक दिया और बोला

‘बड़ी आई दया दिखाने वाली । अब दिखा दया, अब तो तू भी हमारे समान ही बेघर हो गई । बोल, अब बोल, अब क्या कहना है तुझे ? और भी कोई उपदेश शेष हो तो वह भी दे ले ।’

बेचारी चिड़िया चुप रह गई । करती भी क्या ? यदि हम दूसरो को सुधारने के विकल्प मे अधिक उलझे तो हमारी दशा भी चिड़िया के समान ही हो सकती है । अतः समझदारी इसी मे है कि हम अपने कल्याण की ही सोचे । जो लोग सत्य समझना चाहते हो , विनयवत हो, सरल हृदय हो, उनके अनुरोध पर जो कुछ सत्य जानते हो, अवश्य बताना, समझाना, पर जो लोग सुनना ही न चाहे, समझना ही न चाहे, उन्हें समझाने के विकल्प मे समय व शक्ति व्यर्थ गवाना ठीक नहीं है ।”

१६वीं गाथा की व्याख्या आत्मव्याप्ति मे इसप्रकार की गई है —

“यह आत्मा जिस भाव से साध्य तथा साधन हो, उस भाव से ही नित्य सेवन करने योग्य है, उपासना करने योग्य है । इसप्रकार स्वयं विचार करके दूसरो को व्यवहार से समझाते है कि साधुपुरुष को दर्शन-ज्ञान-चारित्र, सदा सेवन करने योग्य है, सदा उपासना करने योग्य है, किन्तु परमार्थ से देखा जाय तो ये तीनों एक आत्मा ही है, आत्मा की ही पययि है, अन्य वस्तु नहीं है ।

जिसप्रकार देवदत्त नामक पुरुष के ज्ञान, दर्शन और आचरण, देवदत्त के स्वभाव का उल्लंघन न करने से देवदत्त ही है, अन्य वस्तु नहीं । उसीप्रकार आत्मा मे भी घटित करना चाहिए कि आत्मा के ज्ञान, श्रद्धान और आचरण आत्मा के स्वभाव का उल्लंघन न करने से आत्मा ही है, अन्य वस्तु नहीं ।

इसलिए यह स्वतः ही सिद्ध हो गया कि एक आत्मा ही उपासना करने योग्य है, सेवन करने योग्य है ।”

जैसाकि उत्थानिका के कलश मे कहा था कि ‘एष ज्ञानघनो आत्मा नित्य समुपास्यताम्’ — इस ज्ञान के घनपिण्ड आत्मा की ही नित्य उपासना करो, ठीक उसीप्रकार टीका के अन्त मे भी यही निष्कर्ष निकाला है कि ‘तत आत्मा एक एवोपास्य इति स्वयमेव प्रद्योतते — एक आत्मा ही उपासना करने योग्य है’ — यह स्वतः ही सिद्ध हो गया ।

साध्यभाव और साधकभाव की उपासना की चर्चा कलश की व्याख्या करते समय विस्तार से की ही जा चुकी है, अतः उस सन्दर्भ में कुछ भी लिखने की आवश्यकता नहीं है ।

प्रश्न — टीका में निश्चय-व्यवहार की संधि स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि स्वयं अन्तर में तो यह निश्चय करे कि एक आत्मा ही सेवन करने योग्य है, उपासना करने योग्य है, परन्तु दूसरो को समझाते समय व्यवहार से ऐसा समझावे कि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य का सदा सेवन करना चाहिए, क्योंकि ये तीनों एक आत्मा ही हैं, आत्मा की ही पर्याय हैं, अन्य वस्तु नहीं ।

उक्त कथन में प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि जब दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य आत्मा ही है, तो फिर स्वयं के समझने में और दूसरो को समझाने में यह अन्तर क्यों हो ? क्या यह ऐसी बात नहीं हुई कि हाथी के दाँत खाने के और तथा दिखाने के और ?

उत्तर — नहीं, भाई। ऐसी बात नहीं है । जबतक भेद करके न समझाया जाय, तबतक अबोधशिष्य की समझ में बात आती नहीं है । यद्यपि इस बात को आठवीं गाथा में विस्तार से स्पष्ट कर दिया गया है, तथापि यहाँ भी संक्षेप में प्रकाश डालते हैं ।

जब ज्ञानगुण आत्मसन्मुख होकर आत्मा का अनुभव करता है, तब आत्मा को जाननेरूप ज्ञान का जो निर्मल परिणमन होता है, उसे सम्यग्ज्ञान कहते हैं, उसीसमय आत्मसन्मुखता की दशा में ही श्रद्धागुण पर में से एकत्व-ममत्त्व तोड़कर शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा में जो अपनापन स्थापित करता है, श्रद्धागुण का वह आत्माश्रित निर्मल परिणमन सम्यग्दर्शन कहलाता है, उसीसमय जो आत्मा में ही उपयोग केन्द्रित होता है, आत्मा ही ध्यान का ध्येय बनता है और चारित्र्यगुण में अनन्तानुबन्धी कषाय के अभावरूप निर्मलता प्रगट होती है, वह सम्यक्चारित्र्य का अंश है ।

दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की यह प्रकटता ही दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की उपासना कही जाती है, दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य का सेवन कहा जाता है और यही आत्मा

की उपासना है, आत्मा का सेवन है । यदि अज्ञानी को यही कहते रहे कि आत्मा का सेवन करो, आत्मा की उपासना करो, तो उसकी समझ में कुछ भी न आये, अतः उसे व्यवहार से समझाते हैं कि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की उपासना करो, दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य का सेवन करो । समझाने के लिए व्यवहार का आश्रय लेना ही पड़ता है । अतः यह ठीक ही कहा गया है — स्वयं तो यह निश्चय करे कि शुद्धनय का विषयभूत एक भगवान् आत्मा ही उपास्य है, पर शिष्यों को व्यवहार से यह समझावे कि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य का सेवन करो ।

“अभेद सो निश्चय और भेद सो व्यवहार” अथवा “एक सो निश्चय और अनेक सो व्यवहार” — निश्चय-व्यवहार की उक्त परिभाषाओं के अनुसार यहाँ अभेद एक आत्मा के सेवन को निश्चय और उसके भेदरूप दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य के सेवन को व्यवहार कहा गया है ।

ध्यान रहे, अभेद को एक और अमेचक भी कहा जाता है और भेद को अनेक और मेचक भी कहा जाता है । इसप्रकार अभेद, अमेचक, एकाकार आत्मा की आराधना निश्चय आराधना है और भेद, मेचक और अनेकाकार आत्मा की आराधना व्यवहार आराधना है ।

दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य — ये तीन हैं, अतः अनेक हैं, अनेकाकार हैं, मेचक हैं, भेद हैं, अतः इनकी उपासना को व्यवहारोपासना कहा जाता है । शुद्धनय का विषयभूत भगवान् आत्मा एक है, एकाकार है, अभेद है, अमेचक है, अतः उसकी उपासना को निश्चयोपासना कहा गया है ।

यहाँ अनेकाकार होना, मेचक होना ही अशुद्धि है, मलिनता है और एकाकार होना, अमेचक होना ही शुद्धि है, निर्मलता है । अतः एक आत्मा की उपासना शुद्धनय है और दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की उपासना अशुद्धनय है । यहाँ इससे अधिक अशुद्धि और कुछ नहीं है ।

प्रश्न — जब आत्मा की आराधना और दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य की आराधना एक ही बात है तो फिर दोनों में से एक को शुद्ध कहना और दूसरे को अशुद्ध कहना कहाँ तक उचित है ?

उत्तर — अरे भाई, इसमें कुछ भी अनुचित नहीं है, क्योंकि यहाँ अभेद को शुद्धि और भेद को अशुद्धि कहना ही अभीष्ट है ।

प्रश्न .— ऐसा क्यों है ?

उत्तर — इसलिए कि भेद के लक्ष्य से विकल्पो की उत्पत्ति होती है और अभेद के लक्ष्य से विकल्पो का शमन होकर निर्विकल्प दशा उत्पन्न होती है । आत्मा का अनुभव निर्विकल्प दशा में ही होता है । सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र की उत्पत्ति भी निर्विकल्प दशा में ही होती है । हाँ, इनकी सत्ता विकल्पात्मक दशा में भी रह सकती है, पर उत्पत्ति विकल्पात्मक दशा में नहीं हो सकती है ।

देखे उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी क्या कहते हैं —

“अभेदकथन से व्यवहारीजन समझ नहीं सकते, इससे उन्हें दर्शन-ज्ञान-चारित्र के भेद करके व्यवहार से समझाया है कि साधुपुरुष दर्शन-ज्ञान-चारित्र का सेवन करे । भगवान् आत्मा निश्चय है तो उसकी अपेक्षा दर्शन-ज्ञान-चारित्र — इसप्रकार तीन का सेवन करना व्यवहार है, मेचकपन है, मलिनपन है, अनेकपन है। दर्शनस्वभाव, ज्ञानस्वभाव, चारित्र-स्वभाव—इत्यादि अनेक स्वभाव हो जाते हैं, इस कारण यह व्यवहार है।”

ज्ञायकस्वभाव एकरूप है, उस एक का सेवन करने से पययि तीन हो जाती है, अनेकस्वभाव स्वरूप हो जाती है । दर्शन, ज्ञान, चारित्र — तीनों का भिन्न-भिन्न स्वभाव है । दर्शन का प्रतीतिरूप स्वभाव, ज्ञान का जाननेरूप स्वभाव और चारित्र का शान्ति व वीतरागतारूप स्वभाव है । एकरूप ज्ञायकस्वभावी भगवान् आत्मा की सेवा करने से अनेकरूप स्वभावपययि उत्पन्न होती है । इस अनेकरूप स्वभाव पर्यायो की सेवा करो — यह तो व्यवहार से उपदेश दिया है । इससे सिद्ध तो यही होता है कि दृष्टि में सेवन करने योग्य तो एक आत्मा ही है ।”

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १ पृष्ठ २७६

२ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १ पृष्ठ २८०

अब आचार्य अमृतचन्द्रदेव चार कलशो के माध्यम से यह स्पष्ट करते हैं कि प्रमाण और नयो से आत्मा की उक्त सन्दर्भ में क्या स्थिति है और हमें क्या करना चाहिए ?

उक्त चारो कलश इसप्रकार हैं —

(अनुष्टुभ)

दर्शन-ज्ञान-चारित्रैस्त्रित्वादेकत्वत् स्वयम् ।
 मेचकोऽमेचकश्चापि सममात्मा प्रमाणतः ॥१६॥
 दर्शन-ज्ञान-चारित्रैस्त्रिभिः परिणतत्त्वतः ।
 एकोऽपि त्रिस्वभावत्वाद् व्यवहारेण मेचकः ॥१७॥
 परमार्थेन तु व्यक्तज्ञातृत्वज्योतिषैककः ।
 सर्वभावांतरध्वसिस्वभावत्वादमेचकः ॥१८॥
 आत्मनश्चिन्तयैवाल मेचकामेचकत्वयोः ।
 दर्शन-ज्ञान-चारित्रै साध्यसिद्धिर्न चान्यथा ॥१९॥

(हरिगीत)

मेचक कहा है आत्मा दृग्ज्ञान अर आचरण से ।
 यह एक निज परमात्मा है अमेचक बस स्वयं से ॥
 प्रमाण से मेचक अमेचक एक ही क्षण में अहा ।
 यह अलौकिक मर्मभेदी वाक्य जिनवर ने कहा ॥१६॥
 आत्मा है एक यद्यपि किन्तु नय व्यवहार से ।
 त्रैरूपता धारण करे सदृज्ञान दर्शन चरण से ॥
 बस इसलिए मेचक कहा है आत्मा जिनमार्ग में ।
 अर इसे जाने बिन जगतजन न लगे सन्मार्ग में ॥१७॥
 आत्मा मेचक कहा है यद्यपि व्यवहार से ।
 किन्तु वह मेचक नहीं है अमेचक परमार्थ से ॥
 है प्रगट ज्ञायक ज्योतिमय वह एक है भूतार्थ से ।
 है शुद्ध एकाकार परसे भिन्न है परमार्थ से ॥१८॥

मेचक-अमेचक आत्मा के चिन्तवन से लाभ क्या ।

बस करो अब इन विकल्पो से तुम्हें इन से साध्य क्या ॥

हो साध्यसिद्धि एक बस सद ज्ञान दर्शन चरण से ।

पथ अन्य कोई है नहीं जिससे बचें संसरण से ॥१९॥

यदि प्रमाण दृष्टि से देखे तो यह आत्मा एक ही साथ अनेक अवस्थारूप मेचक भी है और एक अवस्थारूप अमेचक भी है, क्योंकि इस आत्मा को दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य से तीनपना—अनेकपना प्राप्त है और यह स्वयं से एक है ।

यद्यपि यह आत्मा एक है, तथापि व्यवहारदृष्टि से देखा जाये तो त्रिस्वभावरूपता के कारण अनेक है, अनेकाकार है, मेचक है, क्योंकि वह दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य — इन तीन भावरूप परिणमन करता है ।

यद्यपि व्यवहारनय से आत्मा अनेकरूप कहा गया है, तथापि परमार्थ से विचार करे तो — शुद्धनिश्चयनय से देखे तो प्रगटज्ञायक-ज्योतिमात्र से आत्मा एक ही है, एकस्वरूप ही है, क्योंकि सर्व अन्यद्रव्यों के स्वभाव तथा उनके निमित्त से होनेवाले अपने विभाव भावों को दूर करने का उसका स्वभाव है । इसलिए वह परमार्थ से शुद्ध है, एकाकार है, अमेचक है ।

यह आत्मा मेचक है, भेदरूप अनेकाकार है, मलिन है, अथवा अमेचक है, अभेदरूप एकाकार है, शुद्ध है, निर्मल है, — ऐसी चिन्ता से बस हो, इसप्रकार के अधिक विकल्पो से कोई लाभ नहीं है, क्योंकि साध्य आत्मा की सिद्धि तो दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य — इन भावों से ही होती है, अन्यप्रकार से नहीं । — यह नियम है ।

उक्त कलशों में एकाकार-अनेकाकार, अमेचक-मेचक, निर्मल-मलिन, अभेद-भेद के सन्दर्भ में निश्चय, व्यवहार और प्रमाण का पक्ष प्रस्तुत करने के उपरान्त यह बताया गया है कि यह सब ज्ञान लेने के बाद इन्हीं विकल्पो में उलझे रहने से कोई लाभ नहीं है, क्योंकि साध्य की सिद्धि — अतीन्द्रिय आनन्द की प्राप्ति इन विकल्पो से प्राप्त होनेवाली नहीं है । साध्य की सिद्धि

तो निश्चयनय (परमशुद्धनिश्चयनय) के विषयभूत भगवान् आत्मा के आश्रय से ही होनेवाली है, अथवा इसी आत्मा के आश्रय से उत्पन्न होनेवाले निश्चय सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य से ही होनेवाली है ।

उक्त भाव को नाटक समयसार में कविवर पण्डित बनारसीदासजी इसप्रकार व्यक्त करते हैं —

(कवित्त तेईसा)

“दरसन-ग्यान-चरन त्रिगुनातम समलरूप कहिये विवहार ।
निहचै-दृष्टि एकरस चेतन भेदरहित अविचल अविकार ॥
सम्यकदसा प्रमान उभैनय निर्मल समल एक ही बार ।
यौ समकाल जीव की परिणति कहै जिनेन्द्र गहै गनधार ॥

(दोहा)

एकरूप आतम दरब ग्यान चरन दृग तीन ।
भेदभाव परिनाम सौ विवहारै सु मलीन ॥
जदपि समल विवहार सौ पर्ययसकति अनेक ।
तदपि नियतनय देखिये सुद्धनिरंजन एक ॥
एक देखिए जानिये रमि रहिये इक ठौर ।
समल विमल न विचारिये यहै सिद्धि नहि और ॥^१”

देखो, गभीरता से विचारने की बात यह है कि यहाँ दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य के भेद को भी मलिनता कहा जा रहा है, अनेकाकार होने से मेचक कहा जा रहा है । जहाँ शुद्धनय के विषय में दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य के भेद को भी मलिनता कहा जा रहा हो, वहाँ रागादिक मलिनता की तो बात ही क्या करे ?

इस विषय को स्पष्ट करते हुए स्वामीजी कहते हैं —

“यहाँ पर शरीर-मन-वाणी और विकल्पो की तो बात ही नहीं है । यहाँ तो उस शुद्धता की बात है, जिसे छठवीं गाथा में प्रमत्त-अप्रमत्त पर्यायो

रहित एक ज्ञायकभावरूप कहा है। उस शुद्ध चैतन्यघन आत्मा को देखना निश्चय, उसे ही तीनरूप परिणमित होते हुए जानना व्यवहार और दोनों को एक साथ जानना प्रमाण है ।^१

आत्मा में रहनेवाले अनतगुण, उन अनतगुणस्वरूप भगवान् आत्मा एकरूप है और उसे दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूप तीन परिणाम से देखना व्यवहार है । त्रिकाली एकरूप देखे तो निश्चय व तीनरूप देखे तो व्यवहार है । अभेद से देखे तो अमेचक — निर्मल है और भेद से देखे तो मेचक — मलिन है । एकरूप देखे तो एकाकार है और तीनरूप देखे तो अनेकाकार है। आत्मा को गुण-गुणी भेद से देखे तो अनेकाकार है, व्यवहार है, मलिन है, आश्रय करने लायक नहीं है । तीन प्रकार के दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूप परिणाम भी आश्रय करने लायक नहीं है ।^२

आत्मा को जो अमेचक कहा है, वह निर्मलपना, एकपना, शुद्धपना आदि की अपेक्षा कहा है । यहाँ विकल्प रहित निर्मलता की बात की है और पर्याय में जो निश्चय मोक्षमार्ग का तीनपने परिणामन — उनमें एक प्रतीतिरूपभाव, एक जाननेरूपभाव तथा स्थिरतारूपभाव — ऐसे तीन स्वभाव भिन्न कहे हैं । तीन है, अनेकाकार है — इसकारण अशुद्ध कहे गये हैं। तीनपने का लक्ष्य करना अशुद्धता है और त्रिकाली एकाकार का लक्ष्य करना शुद्धता है ।^३

साध्य यानि मोक्षपर्याय की प्राप्ति तो दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य से ही है । तीन भेद करके तो समझाया गया है, आश्रय तो एक आत्मा का ही करना है । यह तो व्यवहारी लोगो को पर्याय के भेद से समझाया है, क्योंकि जगतजन भेद के बिना समझ नहीं सकते । सेवा तीन की नहीं, बल्कि सेवा तो अखण्ड एकरूप ज्ञायक की ही करनी है । 'दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य

१ प्रवचनरत्नाकर भाग १ (हिन्दी) पृष्ठ २८२

२ वही २८३

३ वही २८९

से ही सिद्धि है' — ऐसा कहकर अन्य द्रव्य का निषेध किया है । स्वद्रव्य का ही सहारा है, अन्यद्रव्य का सहारा नहीं है । परद्रव्यरूप देव-शास्त्र-गुरु या उनकी भक्ति के विकल्प का भी मोक्षमार्ग में सहारा नहीं है — यह बात भी आ गई।^१

उक्त कथन से सम्पूर्ण वस्तु स्थिति स्पष्ट हो गई है कि साध्य की सिद्धि तो एकमात्र शुद्धनय के विषयभूत भगवान् आत्मा के आश्रय से उत्पन्न होनेवाले ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य रूप परिणमन से ही होनेवाली है, अन्य देहादिक की क्रिया अथवा शुभरागरूप परिणमन से साध्य की सिद्धि तीन काल में भी होनेवाली नहीं है । अतः जिन लोगों को आत्मा का कल्याण करना हो, अपने को भवसमुद्र में नहीं डुबाना हो, अतीन्द्रिय-आनन्द की प्राप्ति करनी हो, सर्वज्ञता प्राप्त करनी हो, वे अपने त्रिकाली ध्रुव भगवान् आत्मा को जाने, पहिचाने और उसी में जम जाय, रम जाय, क्योंकि सुखी होने का एकमात्र यही उपाय है।

यहाँ कलशटीका की एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि जहाँ सर्वत्र दर्शन का अर्थ श्रद्धान, प्रतीति, अपनापन, एकत्व, ममत्व किया जाता है और ज्ञान का अर्थ जानना तथा चारित्र्य का अर्थ रमना, जमना, वीतरागत्वरूप परिणमन करना, शान्त रहना किया जाता है, वहाँ कलशटीका के इस प्रकरण में निम्नानुसार अर्थ किया है —

“सामान्यरूप से अर्थग्राहक शक्ति का नाम दर्शन है, विशेषरूप से अर्थग्राहक शक्ति का नाम ज्ञान है और शुद्धत्वशक्ति का नाम चारित्र्य है ।”

उक्त कथन में ‘दर्शन’ को दर्शनगुण की पर्याय के रूप में ग्रहण किया गया है, जबकि अन्य सब जगह श्रद्धागुण की पर्याय के रूप में ग्रहण किया जाता है ।

शरीर का घाव तो समय पाकर भर जाता है, पर मन के घाव का भरना सहज नहीं होता । — आप कुछ भी कहो, पृष्ठ ५८

समयसार गाथा १७-१८

अब आगामी १७-१८वीं गाथाओं में उसी बात को उदाहरण से समझाकर स्पष्ट करते हैं, जिसकी चर्चा १६वीं गाथा में की गई है ।

जह णाम को वि पुरिसो रायाण जाणिऊण सद्धहदि ।

तो त अणुचरदि पुणो अत्थत्थीओ पयत्तेण ॥१७॥

एवं हि जीवराया णादब्बो तह य सद्धहेदब्बो ।

अणुचरिदब्बो य पुणो सो चेव दु मोक्खकामेण ॥१८॥

(हरिगीत)

‘यह नृपति है’ — यह जानकर अर्थार्थिजन श्रद्धा करें ।

अनुचरण उसका ही करें अति प्रीति से सेवा करें ॥१७॥

यदि मोक्ष की है कामना तो जीवनृप को जानिये ।

अति प्रीति से अनुचरण करिए प्रीति से पहचानिये ॥१८॥

जिसप्रकार कोई धन का अर्थी पुरुष राजा को जानकर उसकी श्रद्धा करता है और फिर उसका प्रयत्नपूर्वक अनुचरण करता है, उसकी लगन से सेवा करता है, ठीक उसीप्रकार मोक्ष के इच्छुक पुरुषों को जीवरूपी राजा को जानना चाहिए और फिर उसका श्रद्धान करना चाहिए, उसके बाद उसी का अनुचरण करना चाहिए, अर्थात् अनुभव के द्वारा उसमें तन्मय हो जाना चाहिए ।

यद्यपि गाथाओं का अर्थ एकदम सहज और सरल है, तथापि पंडित जयचन्द्रजी छाबड़ा ने अपने भावार्थ में और भी सरल कर दिया है, जो इसप्रकार है —

“साध्य आत्मा की सिद्धि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य से ही है, अन्यप्रकार से नहीं, क्योंकि पहले तो आत्मा को जाने कि यह जो जाननेवाला अनुभव में आता है, सो मैं ही हूँ । इसके बाद उसका प्रतीतिरूप श्रद्धान होता

है, क्योंकि जाने बिना किसका श्रद्धान करेगा ? तत्पश्चात् समस्त अन्यभावो से भेद करके अपने में स्थिर हो — इसप्रकार सिद्धि होती है। किन्तु यदि जाने ही नहीं तो श्रद्धान भी नहीं हो सकता और ऐसी स्थिति में स्थिरता कहाँ से करेगा ? इसलिए यह निश्चय है कि अन्यप्रकार से सिद्धि नहीं होती ।”

आचार्य जयसेन इस गाथा की टीका लिखते समय इस बात पर विशेष बल देते हैं कि जिसप्रकार धनार्थी छत्रचामरादि राज्यचिन्हो से राजा को जानकर श्रद्धा करता है और सेवा करता है, उसीप्रकार जीवराजा को स्वसवेदनज्ञान से जानना चाहिए और निर्विकल्पसमाधि द्वारा उसका अनुभव करना चाहिए, शुभाशुभ विकल्प मात्र से कुछ होनेवाला नहीं है । तात्पर्य यह है कि वे आत्मानुभूति पर विशेष बल देते हैं ।

आचार्य अमृतचन्द्र आत्मख्याति में इन गाथाओ के भाव को इसप्रकार स्पष्ट करते हैं —

“जिसप्रकार धनार्थीपुरुष पहले तो राजा को प्रयत्नपूर्वक जानता है, फिर उसका श्रद्धान करता है और फिर उसी का अनुचरण करता है, सेवा करता है, उसकी आज्ञा में रहता है, उसे हरतरह से प्रसन्न रखता है, उसीप्रकार मोक्षार्थीपुरुष को पहले तो आत्मा को जानना चाहिए, फिर उसी का श्रद्धान करना चाहिए, और फिर उसी का अनुचरण करना चाहिये, अनुभव के द्वारा उसी में लीन हो जाना चाहिए, क्योंकि साध्य की सिद्धि की उपपत्ति इसीप्रकार संभव है, अन्यप्रकार से नहीं ।

अब इस बात को विशेष स्पष्ट करते हैं -- जब आत्मा को, अनुभव में आने पर अनेक पर्यायरूप भेदभावो के साथ मिश्रितता होने पर भी सर्वप्रकार से भेदविज्ञान में प्रवीणता से ‘जो यह अनुभूति है, सो ही मैं हूँ’ — ऐसे आत्मज्ञान से प्राप्त होता हुआ इस आत्मा को जैसा जाना है, वैसा ही है — इसप्रकार की प्रतीति जिसका लक्षण है — ऐसा श्रद्धान उदित होता है, तब समस्त अन्यभावो को भेद होने से निश्चय स्थिर होने में समर्थ होने

से आत्मा का आचरण उदय होता हुआ आत्मा को साधता है । ऐसे साध्य आत्मा की सिद्धि की इसप्रकार उपपत्ति है ।

परन्तु जब ऐसा अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा आबाल-गोपाल सबके अनुभव में सदा स्वयं ही आने पर भी अनादिबन्ध के वक्ष परद्रव्यों के साथ एकत्व के निश्चय से मूढ़ — अज्ञानीजन को 'जो यह अनुभूति है, वही मैं हूँ' — ऐसा आत्मज्ञान उदित नहीं होता और उसके अभाव से, अज्ञात का श्रद्धान् गद्य के सींग के समान है, इसलिए श्रद्धान् भी उदित नहीं होता, समस्त अन्यभावों के भेद से आत्मा में निश्चक स्थिर होने की असमर्थता के कारण आत्मा का आचरण उदित न होने से आत्मा को साध नहीं सकता । इसप्रकार साध्य आत्मा की सिद्धि की अन्यथा अनुपपत्ति है ।"

आचार्य अमृतचन्द्र के उक्त कथन का पहला पैरा तो एकदम गाथा के अनुसार ही है, किन्तु दूसरे और तीसरे पैरे में वे साध्य की सिद्धि की उपपत्ति व अनुपपत्ति किसप्रकार होती है, — यह बात स्पष्ट करते हैं, जो गभीरता से विचार करने योग्य है, गहराई से समझने योग्य है ।

यह भगवान् आत्मा स्वभाव से ही स्वपरप्रकाशक है, सभी पदार्थों को जानना इसका सहज स्वभाव है । अतः सदाकाल ही इसके स्वपरप्रकाशक ज्ञान का उदय रहता है और इसके ज्ञान में अपनी पर्यायगत योग्यतानुसार स्वपरपदार्थ प्रतिभासित होते रहते हैं । अपनी आत्मा में उत्पन्न होनेवाले पुण्य-पापरूप शुभाशुभ भाव भी ज्ञात होते रहते हैं और जानने-देखनेवाला अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा भी ज्ञात होता रहता है ।

यद्यपि ये सभी भाव मिश्रितरूप से ही ज्ञात होते हैं, अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा भी पर्यायरूप अनेक भेदभावों के साथ मिश्रित ही दिखाई देता है, तथापि जब कोई आत्मा भेदज्ञान की प्रवीणता से इन सबमें 'जो यह अनुभूति है, वहीं मैं हूँ' — यह ज्ञान लेता है और उसे यह प्रतीति भी आ जाती है, श्रद्धान् भी हो जाता है; तब भगवान् आत्मा को अन्यभावों से भिन्न ज्ञान लिए जाने से, उसमें निश्चक स्थिर हो जानेरूप आचरण का उदय होता है । इसप्रकार यह आत्मा अपने को साधता है, अपनी साधना करता है ।

आत्मा की साधना की यही विधि है और साध्य की सिद्धि की उपपत्ति भी इसीप्रकार होती है ।

तात्पर्य यह है कि परपदार्थों के साथ-साथ अपना आत्मा भी अपनी विकारी-अविकारी पर्यायो सहित प्रतिसमय हमारे ज्ञान का ज्ञेय बनता रहता है, जैसाकि टीका में स्पष्टरूप से उल्लेख है कि अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा आबाल-गोपाल सबके अनुभव में सदा स्वयं आ रहा है ।

प्रश्न :— यदि यह बात सत्य है कि अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा सदा ही आबाल-गोपाल के अनुभव में आ रहा है तो फिर सभी को सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य भी होना चाहिए, क्योंकि आत्मानुभवी सम्यग्दृष्टि सम्यग्ज्ञानी होते ही है और उनके अनन्तानुबन्धी कषाय के अभाव में होनेवाली चारित्र्य गुण की निर्मलता भी रहती ही है ।

उत्तर — इसी प्रश्न का उत्तर टीका के तीसरे पैरे में दिया गया है। यद्यपि अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा आबाल-गोपाल सभी के अनुभव में सदा आ रहा है, तथापि परपदार्थों में अनादिकालीन एकत्वबुद्धि के कारण अज्ञानीजनो को 'जो यह अनुभूति है, वही मैं हूँ' — ऐसा आत्मज्ञान उदित नहीं होता। इस आत्मज्ञान के अभाव में 'अज्ञात का श्रद्धान् गधे के सींग के समान है' — इस सिद्धान्त के अनुसार आत्मश्रद्धान् भी उदित नहीं होता और इसीकारण आत्माचरण भी नहीं होता है । इसप्रकार उन्हें आत्मोपलब्धि नहीं हो पाती है ।

ध्यान रहे यहाँ 'अनुभूति' शब्द का प्रयोग निर्मलपर्याय के अर्थ में न होकर त्रिकाली-ध्रुव के अर्थ में हुआ है । अनुभूतिस्वरूप आत्मा माने त्रिकालीध्रुव ज्ञानानन्दस्वभावी निज भगवान् आत्मा । यद्यपि अन्य पदार्थों एवं अपने विकारी-अविकारी भावों के साथ यह अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा भी सभी ज्ञानी-अज्ञानीजनो को सदा अनुभव में आता रहता है, तथापि भेदज्ञान के अभाव में अज्ञानीजन उसे पहिचान नहीं पाते, जान नहीं पाते, इसकारण उसमें जम भी नहीं पाते, रम भी नहीं पाते, किन्तु ज्ञानीजन भेदज्ञान के

बल से उसे परपदार्थों एवं अपने विकारी-अविकारी भावों से भिन्न जानकर, भिन्न मानकर, अपनी-अपनी योग्यतानुसार उसी में जम जाते हैं, रम जाते हैं ।

इसप्रकार अज्ञानियों को आत्मा अनुपलब्ध रहता है और भेदज्ञानियों को सदा उपलब्ध रहता है । यही आत्मा की उपलब्धि और अनुपलब्धि का रहस्य है ।

प्रश्न .— यहाँ आबाल-गोपाल शब्द का क्या भाव है ?

उत्तर .— ‘अज्ञानी-ज्ञानी सभी लोग’ — यही अर्थ है आबाल-गोपाल का । बाल माने बालक और गोपाल माने भगवान् । इसप्रकार आबाल-गोपाल का अर्थ हुआ बालक से भगवान् तक सभी लोग । बाल माने अबोध बालक और गोपाल माने समझदार वृद्ध । इसप्रकार आबाल-गोपाल का अर्थ हुआ अबोध बालक से लेकर समझदार वृद्धों तक सभी लोग । बाल माने बालक और गोपाल माने ग्वाले । दुनिया में बालक और ग्वाला — दोनों को ही अल्पबुद्धि माना जाता है ।

इसप्रकार पूरे वाक्य का भाव यह है यह अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा अबोध बालक और समझदार वृद्ध, ज्ञानी-अज्ञानी सामान्यजन और भगवान् सभी के अनुभव में सदा आ रहा है ।

प्रश्न .— ‘अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा सबके अनुभव में सदा आ रहा है’ — इस बात को स्वीकार कैसे किया जाये ?

उत्तर — इसी बात को स्पष्ट करते हुए आचार्य माणिक्यनन्दि परीक्षामुख सूत्र में लिखते हैं —

“घटमहमात्मना वेद्मि । कर्मवत् कर्तृकरणक्रियाप्रतीतेः ।”

मैं (आत्मा) घड़े को स्वयं (ज्ञान) से जानता हूँ । घड़ेरूप कर्म के समान कर्ता आत्मा, करण ज्ञान एवं जानना क्रिया भी जानने में आती है ।”

उक्त सूत्रों में यह बात स्पष्ट की गई है कि जब कोई व्यक्ति किसी पदार्थ को जानता है तो वह उस समय अकेले उस पदार्थ को ही नहीं जानता, अपितु यह भी जानता है कि मैं जान रहा हूँ, अपने ज्ञान से जान रहा हूँ और मात्र जान रहा हूँ, इसे बना नहीं रहा हूँ । इसतरह ज्ञेयरूप कर्म के साथ ज्ञातारूप कर्ता, ज्ञानरूप करण एव जाननेरूप क्रिया भी जानने में आती है । जानने की प्रक्रिया का ही यह स्वरूप है, अतः जहाँ जानने का कार्य होगा, वहाँ ज्ञेय के साथ ज्ञाता, ज्ञान और जानना क्रिया भी जानने में अवश्य आवेगी ।

हाँ, यह बात अवश्य है कि ज्ञेय ज्ञेयरूप से ज्ञात होता है, ज्ञाता ज्ञातारूप से ज्ञात होता है, ज्ञान ज्ञानरूप से ज्ञात होता है और जानना जाननेरूप से ज्ञात होता है । इसलिए छठवीं गाथा में कहा था कि अनुभव में आत्मा ज्ञायकरूप में ज्ञात हुआ । ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय के अभेद का भी यही आशय है कि अनुभव में ज्ञाता भी आत्मा, ज्ञेय भी आत्मा, ज्ञान भी आत्मा, जो कुछ है, वह सब आत्मा ही है ।

यहाँ तो यह बताया जा रहा है कि ज्ञान में तो आत्मा भी ज्ञात हो रहा है, आत्मा में उत्पन्न होने वाले विकारी-अविकारी भाव भी ज्ञात हो रहे हैं, पुण्य-पाप भी ज्ञात हो रहे हैं और परपदार्थ भी ज्ञात हो रहे हैं । इन सब में जब अपनेरूप में अकेला अनुभूतिस्वरूप आत्मा ही दिखाई देता है, तब साध्य की सिद्धि होती है और उसके अतिरिक्त कोई भी अपनेरूप में ज्ञात हो तो साध्य की सिद्धि की अनुपपत्ति होती है । समस्या पर को जानने या नहीं जानने की नहीं है, विकारी-अविकारी भावों को जानने या नहीं जानने की भी नहीं है, अपितु उन्हें निजरूप जानने की है, क्योंकि उनमें एकत्व-ममत्व से मिथ्यात्व होता है, मात्र जानने से नहीं, क्योंकि निज को निजरूप और पर को पररूप जानने में कोई हानि नहीं, लाभ ही लाभ है ।

यहाँ इस बात पर विशेष ध्यान आकर्षित किया जा रहा है कि बात तो मात्र इतनी-सी ही है कि तेरी आत्मा की सिद्धि मात्र इसलिए रुकी हुई

है कि अनुभूतिस्वरूप भगवान आत्मा निरन्तर जानने में आते हुए भी तू उसे निज नहीं जानता, उसमें अपनापन स्थापित नहीं करता और उसीकाल में जानने में आते हुए रागादि में अपनापन करता है, परपदार्थों में अपनापन करता है । तेरी इतनी-सी भूल के कारण तू ससार में भटक रहा है । तू अपनी यह भूल सुधार ले तो कल्याण होने में देर नहीं ।

उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी कहते हैं -

“ज्ञायक, ज्ञायक, ज्ञायक — यह जो जाननक्रिया द्वारा जाना जाता है, वह मैं हूँ — ऐसे अन्तर में नहीं जाकर जानने में आते हुए राग के वश होकर ‘वह राग ही मैं हूँ’ — इसप्रकार अज्ञानी मानता है, इसकारण आत्मज्ञान उदित नहीं होता । दर्शनमोह के कारण आत्मज्ञान उदित नहीं होता — ऐसा नहीं कहा । कोई माने कि कर्म से होता है — यह बात झूठी है । तीनकाल में भी कर्म से आत्मा का कुछ भी सुधार-बिगाड नहीं होता । कर्म तो परद्रव्य है । परद्रव्य से स्वद्रव्य में ‘कुछ होता है’ — यह बात सर्वज्ञ मिथ्या है ।”

अरे भाई, राई की ओट में पहाड छिप गया है । आँख की पुतली के सामने से राई हटी नहीं कि पूरा पहाड दिखाई देने लगेगा, क्योंकि पहाड तो एकदम सामने ही पडा है न? अनुभूतिस्वरूप भगवान आत्मा सदा अन्तर में ही विराजमान है, निरन्तर अनुभव में भी आ रहा है, बस कमी तो इतनी ही है कि ऐसा आत्मज्ञान उदित नहीं हो रहा है कि यह जो ज्ञायकरूप से ज्ञात हो रहा है, वही मैं हूँ । ऐसा ज्ञान उदित होते ही, सहज ही उसी में अपनापन स्थापित हो जावेगा और तदनुरूप आचरण भी उदित हो जायेगा । साध्य की सिद्धि का यही एकमात्र उपाय है ।

अब आचार्यदेव कलशरूप काव्य लिखते हैं । ये सत्तरह-अठारहवीं गाथाएँ भी ऐसी गाथाएँ हैं कि जिनकी टीका के बीच में ही आचार्य अमृतचन्द ने कलशरूप काव्य लिखा है, जो इसप्रकार है —

(मालिनी)

कथमपि समुपात्तत्रित्वमप्येकताया

अपतितमिदमात्मज्योतिरुदगच्छदच्छम् ।

सततमनुभवामोऽनंतचैतन्यचिन्ह

न खलु न खलु यस्मादन्यथा साध्यसिद्धिः ॥२०॥

(हरिगीत)

त्रैरूपता को प्राप्त है पर ना तजे एकत्व को ।

यह शुद्ध निर्मल आत्मज्योति प्राप्त है जो स्वयं को ॥

अनुभव करें हम सतत ही चैतन्यमय उस ज्योति का ।

क्योंकि उसके बिना जग में साध्य की हो सिद्धि ना ॥२०॥

यद्यपि जिसने किसी भी प्रकार से तीनपने को अगीकार किया है, तथापि जो एकत्व से च्युत नहीं हुई है, निर्मलता से उदय को प्राप्त है और अनन्तचैतन्य है चिन्ह जिसका, ऐसी आत्मज्योति का हम निरन्तर अनुभव करते हैं, क्योंकि उसके अनुभव के बिना साध्य की सिद्धि नहीं होती । — ऐसा आचार्य देव कह रहे हैं ।

देखो, पिछले कलशो मे कहा था दर्शन-ज्ञान-चारित्र के बिना साध्यसिद्धि नहीं होती और यहाँ यह कहा जा रहा है कि आत्मानुभव के बिना साध्यसिद्धि नहीं होती । भाई, एक ही बात है, भेद से कहे तो दर्शन, ज्ञान और चारित्र के बिना साध्यसिद्धि नहीं होती— ऐसा कहा जायेगा और अभेद से कहें तो एक आत्मा के अनुभव बिना साध्यसिद्धि नहीं होती — ऐसा कहा जायेगा । इन दोनों कथनों मे कोई विशेष अन्तर नहीं है, मात्र विविक्षाभेद है, क्योंकि वही आत्मज्योति तीनपने को प्राप्त हुई है और उसी ने एकत्व को नहीं छोड़ा है । है तो वह आत्मज्योति ही, आत्मा ही ।

तात्पर्य यह है कि सुखी होने का एकमात्र उपाय आत्मसाधना ही है ।

यहाँ आचार्यदेव ने उत्तमपुरुष मे बात की है कि ऐसे भगवान आत्मा का हम निरन्तर अनुभव करते हैं, क्योंकि साध्य की सिद्धि का कोई दूसरा

उपाय नहीं है । उत्तमपुरुष मे बात करके भी आचार्यदेव प्रेरणा दे रहे हैं कि जो व्यक्ति साध्य की सिद्धि चाहते हैं, दुःखों से मुक्ति चाहते हैं, अतीन्द्रिय आनन्द की प्राप्ति करना चाहते हैं, वे निजभगवान् आत्मा का निरन्तर अनुभव करें ।

जब कोई सुयोग्य पिता अपने पुत्र से बार-बार कहता है कि जब मैं तुम्हारी उम्र का था, तब प्रातः ५ बजे उठता था और ५ किलोमीटर घूमने जाया करता था, तब उसका आशय अपनी दिनचर्या बताना नहीं होता है, अपनी प्रशंसा करना भी नहीं होता है, अपितु पुत्र को प्रेरणा देना होता है कि यह उम्र प्रातः ९ बजे तक सोते रहने की नहीं है।

इसीप्रकार यहाँ आचार्यदेव हमें प्रेरणा दे रहे हैं कि यदि तुम सुख-शान्ति चाहते हो तो अपने आत्मा को जानो, पहिचानो, उसमें ही जम जावो, रम जावो, सुखी होने का एकमात्र यही उपाय है । यह मानव जीवन यो ही विषयो में बर्बाद कर देने के लिए नहीं मिला है।

आचार्य अमृतचन्द्र ने आत्मानुभव की पावन प्रेरणा से परिपूर्ण यह कलश लिखने के बाद जो टीका लिखी है, उसका भाव इसप्रकार है —

“प्रश्न .— आत्मा तो ज्ञान के साथ तादात्म्यस्वरूप है, अतः वह ज्ञान की उपासना निरन्तर करता ही है । फिर भी उसे ज्ञान की उपासना करने की प्रेरणा क्यों दी जाती है ?

उत्तर — ऐसी बात नहीं है । यद्यपि आत्मा ज्ञान के साथ तादात्म्यस्वरूप है, तथापि वह एक क्षणमात्र भी ज्ञान की उपासना नहीं करता, क्योंकि ज्ञान की उत्पत्ति या तो स्वयंबुद्धत्व से होती है या फिर बोधितबुद्धत्व से होती है । तात्पर्य यह है कि या तो काललब्धि आने पर स्वयं ही जान ले या फिर कोई उपदेश देनेवाला मिल जावे, तब जाने।

प्रश्न .— तो क्या आत्मा तबतक अज्ञानी ही रहता है, जबतक कि वह या तो स्वयं नहीं जान लेता या फिर किसी द्वारा समझाने पर नहीं जान लेता ?

उत्तर .— हाँ, बात तो ऐसी ही है, क्योंकि उसे अनादि से सदा अप्रतिबुद्धत्व ही रहा है, अज्ञानदशा ही रही है ।”

उक्त कथन मे उत्पत्ति की अपेक्षा सम्यग्दर्शन के निसर्गज और अधिगमज नामक जो दो भेद हैं, उनकी ओर संकेत किया गया है । जिसप्रकार सोया हुआ पुरुष या तो स्वयं जाग जाय या फिर कोई जगाये, तब जागे । इसीप्रकार यह आत्मा या तो स्वयं जागृत हो और अपने आत्मा को जान ले या फिर कोई गुरु उपदेश देकर जागृत करे, आत्मा का स्वरूप समझावे, आत्मानुभव करने की प्रेरणा करे, तब जागृत हो और पुरुषार्थ करके आत्मा को जान ले, अनुभूति प्राप्त कर ले ।

प्रश्न — तो क्या ऐसा होता है कि कोई तो स्वयं जान ले और कोई गुरुदेव के समझाने पर जाने ?

उत्तर — यह कथन मुख्यता और गौणता की दृष्टि से किया गया कथन है । वैसे तो नियम ऐसा ही है कि देशनालब्धिपूर्वक ही करणलब्धि होती है और सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति करणलब्धिपूर्वक ही होती । अतः उपदेश भी आवश्यक है और स्वयं का पुरुषार्थ भी आवश्यक है, फिर भी कभी-कभी ऐसा होता है कि किसी जीव को देशनालब्धि पूर्वभव मे या बहुत पहले प्राप्त हुई हो और उस समय उसने पुरुषार्थ न कर पाया हो, इसकारण सम्यग्दर्शन की प्राप्ति भी उसे न हो पाई हो, बाद मे बहुतकाल बाद या अगले भव मे वह पुरुषार्थ करे और सम्यग्दर्शन की प्राप्ति कर ले तो उसे निसर्गज सम्यग्दर्शन कहेंगे । तत्काल देशना का अभाव होने से उसे निसर्गज कहते हैं, पहले तो देशना की प्राप्ति हुई ही थी । देशना मिले और अल्पसमय मे ही, उसी भव मे ही पुरुषार्थ करके सम्यग्दर्शन प्राप्त कर ले तो उसे अधिगमज सम्यग्दर्शन कहते हैं ।

अनादि से तो जीव अज्ञानी ही है, मिथ्यादृष्टि ही है, अतः जबतक उसने सम्यग्दर्शन की प्राप्ति नहीं की, तबतक अज्ञानी ही रहता है, ज्ञान के साथ तादात्म्य होने से वह ज्ञानी नहीं हो जाता ।

देखो उक्त सन्दर्भ में स्वामीजी क्या कहते हैं —

“कैसी गजब की बात है कि आत्मा ज्ञान के साथ तादात्म्यरूप से है, तथापि एक क्षणमात्र भी ज्ञान का सेवन नहीं करता अर्थात् ‘ज्ञान ही आत्मा है’ — पर्याय में ऐसी एकता नहीं करता, इसकारण ज्ञान का सेवन नहीं करता ।”

पर्याय को अन्तर्मुखी करके ‘ज्ञान ही आत्मा है’ — ऐसा उसके स्वरूप में एकाग्र होकर उसे जाने तो इसने ज्ञान की सेवा की — ऐसा माना जाता है । इसके सिवा सब राग की ही सेवा है, आत्मा की सेवा नहीं ।”

अतः यह सुनिश्चित है कि ज्ञान के साथ तादात्म्य सबध होने पर भी जबतक यह आत्मा अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्मा को जानकर, उसमें अपनत्व स्थापित नहीं करता, तबतक अज्ञानी ही रहता है ।

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १ पृष्ठ ३१३

२ वही

पृष्ठ ३१४

अन्धश्रद्धा

अन्धश्रद्धा तर्क स्वीकार नहीं करती । यही कारण है कि अंधश्रद्धालु को सही बात समझा पाना असंभव नहीं तो कष्टसाध्य अवश्य है । यदि वह तर्कसंगत बात को स्वीकार करने लगे तो फिर अन्धश्रद्धालु ही क्यों रहे ? अन्धश्रद्धालु को हर तर्क कुतर्क दिखाई देता है । इष्ट की आशा और अनिष्ट की आशंका उसे सदा भयाक्रान्त रखती है । भयाक्रान्त व्यक्ति की विचारशक्ति क्षीण हो जाती है । उसकी इसी कमजोरी का लाभ कुछ धूर्त लोग सदा से ही उठाते आये हैं और उठाते रहेंगे ।

— सत्य की खोज, अध्याय ७, पृष्ठ ४१

समयसार गाथा १९

यदि ऐसा है तो यह आत्मा कबतक अप्रतिबुद्ध रहेगा, अज्ञानी रहेगा, ऐसा प्रश्न उपस्थित होने पर उसके उत्तरस्वरूप आगामी गाथा का उदय हुआ है ।

कम्मे णोकम्मम्हि य अहमिदि अहक च कम्म णोकम्म ।

जा ऐसा खलु बुद्धी अप्पडिबुद्धो हवदि ताव ॥१९॥

(हरिगीत)

मैं कर्म हूँ नोकर्म हूँ या है हमारे ये सभी ।

यह मान्यता जबतक रहे अज्ञानि है तबतक सभी ॥१९॥

जबतक यह आत्मा ज्ञानावरणी आदि द्रव्यकर्मों, मोह-राग-द्वेषादि भावकर्मों एवं शरीरादि नोकर्मों में अहबुद्धि रखता है, ममत्वबुद्धि रखता है, यह मानता रहता है कि 'ये सभी मैं हूँ और मुझमें ये सभी कर्म-नोकर्म हैं' — जबतक अप्रतिबुद्ध रहता है, अज्ञानी रहता है । तात्पर्य यह है कि कर्म-नोकर्म में अहबुद्धि एवं ममत्वबुद्धि ही अज्ञान है ।

अहबुद्धि को एकत्वबुद्धि एवं ममत्वबुद्धि को स्वामित्वबुद्धि भी कहते हैं ।

परपदार्थों और उनके निमित्त से होनेवाले विकारीभावों में अहबुद्धि, ममत्वबुद्धि, कर्तृत्वबुद्धि एवं भोक्तृत्वबुद्धि ही अज्ञान है, अप्रतिबुद्धता है ।

'ये ही मैं हूँ' — इसप्रकार की मान्यता का नाम अहबुद्धि है, एकत्वबुद्धि है और 'ये मेरे हैं, मैं इनका हूँ' — इसप्रकार की मान्यता का नाम ममत्वबुद्धि है, स्वामित्वबुद्धि है । इसीप्रकार 'मैं इनका कर्ता हूँ, ये मेरे कर्ता हैं' — इसप्रकार की मान्यता का नाम कर्तृत्वबुद्धि है और मैं इनका भोक्ता हूँ, ये मेरे भोक्ता हैं — इसप्रकार की बुद्धि का नाम भोक्तृत्वबुद्धि है ।

इनमें कर्तृत्वबुद्धि और भोक्तृत्वबुद्धि का निषेध तो कर्त्ता-कर्म अधिकार में किया जायगा, यहाँ तो एकत्वबुद्धि और ममत्वबुद्धि के सन्दर्भ में ही विचार अपेक्षित है । यही कारण है कि इस १९वीं गाथा में अज्ञानी का स्वरूप

स्पष्ट करते हुए कहा जा रहा है कि जबतक शरीरादि नोकर्म एवं ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्मरूप परपदार्थो एव द्रव्यकर्मों के उदय से अपनी आत्मा में उत्पन्न होनेवाले विकारीभावों में अहंबुद्धि रहेगी, ममत्वबुद्धि रहेगी, तबतक आत्मा अज्ञानी रहेगा ।

आगे कर्त्ता-कर्म अधिकार में ७५वीं गाथा में कहा जायगा कि कर्म के परिणाम को और नोकर्म के परिणाम को जो कर्त्ता नहीं है, मात्र जानता है, वह ज्ञानी है ।

यहाँ अज्ञानी की परिभाषा बताई जा रही है और वहाँ ज्ञानी की परिभाषा बताई जावेगी ।

यदि दोनों को मिलाकर बात कहें तो इसप्रकार कह सकते हैं कि जो कर्म में और नोकर्म में तथा कर्म के उदय में होनेवाले अपने विकारी परिणामों में अहंबुद्धि, ममत्वबुद्धि, कर्तृत्वबुद्धि और भोक्तृत्वबुद्धि रखता है, वह अज्ञानी है और जो व्यक्ति इनमें अहंबुद्धि, ममत्वबुद्धि, कर्तृत्वबुद्धि और भोक्तृत्वबुद्धि नहीं रखता है, किन्तु मात्र उन्हें जानता है, वह ज्ञानी है ।

इस १९वीं गाथा पर आचार्य अमृतचन्द्र द्वारा लिखित आत्मख्याति टीका पर विचार करने के पूर्व जयचन्द्रजी छाबड़ा का भावार्थ देख लेना उपयोगी रहेगा, क्योंकि पहले उसके अध्ययन से विषयवस्तु को समझने में विशेष सुविधा रहेगी । वह भावार्थ इसप्रकार है —

“जैसे स्पर्शादि में पुद्गल का और पुद्गल में स्पर्शादि का अनुभव होता है अर्थात् दोनों एकरूप अनुभव में आते हैं, उसीप्रकार जबतक आत्मा को, कर्म और नोकर्म में आत्मा की और आत्मा में कर्म-नोकर्म की भ्रान्ति होती है, अर्थात् दोनों एकरूप भासित होते हैं, तबतक तो वह अप्रतिबुद्ध है, और जब वह यह जानता है कि आत्मा तो ज्ञाता ही है और कर्म-नोकर्म पुद्गल के ही हैं, तभी वह प्रतिबुद्ध होता है ।

जैसे दर्पण में अग्नि की ज्वाला दिखाई देती है, वहाँ यह ज्ञात होता है कि ‘ज्वाला तो अग्नि में ही है, वह दर्पण में प्रविष्ट नहीं है, और जो दर्पण में दिखाई दे रही है, वह दर्पण की स्वच्छता ही है ।’ इसीप्रकार ‘कर्म-नोकर्म अपने आत्मा में प्रविष्ट नहीं हैं, आत्मा की ज्ञानस्वच्छता ही

ऐसी है कि जिसमे ज्ञेय का प्रतिबिम्ब दिखाई दे, इसीप्रकार कर्म-नोकर्म ज्ञेय है, इसलिए वे प्रतिभासित होते हैं — ऐसा भेदज्ञानरूप अनुभव आत्मा को या तो स्वयमेव हो अथवा उपदेश से हो, तभी वह प्रतिबुद्ध होता है ।”

उक्त भावार्थ मे दो बातें स्पष्ट की है —

(१) जिसप्रकार पुद्गलद्रव्य और उसके स्पर्शादि गुण हमें एक ही लगते हैं, क्योंकि हमें पुद्गल में स्पर्शादि का और स्पर्शादि में पुद्गल का अनुभव होता है । उसीप्रकार कर्म-नोकर्म और आत्मा में भी हमें एकत्व की भ्रान्ति होती है, वे दोनों एक ही लगते हैं। जबतक यह भ्रान्ति रहेगी, तबतक आत्मा अप्रतिबुद्ध रहेगा । किन्तु जब आत्मा यह जान लेता है कि आत्मा और कर्म-नोकर्म भिन्न-भिन्न है, क्योंकि आत्मा तो ज्ञाता, चेतनद्रव्य है और कर्म-नोकर्म पुद्गल हैं, अचेतन है, तब प्रतिबुद्ध हो जाता है ।

इसप्रकार कर्म-नोकर्म में एकत्वबुद्धि अप्रतिबुद्धता है, अज्ञान है, और भगवान् आत्मा को इनसे भिन्न जानना प्रतिबुद्धता है, ज्ञान है ।

(२) जिसप्रकार दर्पण में जो ज्वाला दिखती है, वह अग्नि की नहीं, दर्पण की ही स्वच्छता है, क्योंकि अग्नि — ज्वाला तो दर्पण में प्रविष्ट ही नहीं हुई है, वह तो अग्नि में ही है ।

उसीप्रकार कर्म-नोकर्म तो ज्ञेय है, उनका जो प्रतिबिम्ब आत्मा में प्रतिभासित होता है, वह आत्मा के ज्ञान की ही स्वच्छता है, क्योंकि कर्म-नोकर्म तो आत्मा में प्रविष्ट हुए ही नहीं हैं, वे तो स्वयं में ही हैं ।

इसप्रकार का भेदज्ञानरूप अनुभव जब आत्मा को होता है, तभी आत्मा प्रतिबुद्ध होता है ।

इसी बात को आत्मख्याति में इसप्रकार स्पष्ट किया गया है —

“जिसप्रकार स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, आदि भावों में तथा चौड़ा, गहरा, अवगाहरूप उदरादि के आकार परिणत हुए पुद्गलस्कन्धों में ‘यह घट है’ इसप्रकार की अनुभूति होती है और घट में ‘यह स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण आदि

भाव तथा चौड़े, गहरे, उदराकार आदि रूप परिणत पुद्गलस्कन्ध है — इसप्रकार वस्तु के अभेद से अनुभूति होती है ।

उसीप्रकार जो मोह आदि अन्तरंग परिणामरूप कर्म और शरीरादि बाह्यवस्तुरूप नोकर्म— सभी पुद्गल के परिणाम है और आत्मा को तिरस्कार करनेवाले हैं, उनमें 'यह मैं हूँ' — इसप्रकार तथा आत्मा में 'यह मोह आदि अन्तरंग परिणामरूपकर्म और शरीरादि बाह्यवस्तुरूप नोकर्म आत्मतिरस्कारी पुद्गल परिणाम है' — इसप्रकार वस्तु के अभेद से जबतक अनुभूति है, तबतक आत्मा अप्रतिबुद्ध है, अज्ञानी है ।

जिसप्रकार रूपी दर्पण की स्वच्छता ही स्व-पर के आकार का प्रतिभास करनेवाली है और उष्णता तथा ज्वाला अग्नि की है । इसीप्रकार अरूपी आत्मा की तो अपने को और पर को जाननेवाली ज्ञातृता ही है और कर्म तथा नोकर्म पुद्गल के हैं ।

इसप्रकार स्वत अथवा परोपदेश से, जैसे भी हो, जिसका मूल भेदविज्ञान है, ऐसी अनुभूति उत्पन्न होगी, तब ही आत्मा प्रतिबुद्ध होगा, ज्ञानी होगा।"

यद्यपि उक्त कथन से सम्पूर्ण विषयवस्तु अत्यन्त स्पष्ट हो गई है, तथापि टीका के अन्तिम अंश के सम्बन्ध में स्वामीजी के विचारों से अवगत होना आवश्यक प्रतीत होता है, जो इसप्रकार है —

"अपना ज्ञान होना और पर-राग का ज्ञान होना — यह तो अपने ज्ञान की परणति का स्वपरप्रकाशक स्वभाव है । राग है, इसकारण राग का ज्ञान हुआ — ऐसा नहीं है, परन्तु उस काल में अपने ज्ञान की पर्याय स्वयं राग के ज्ञेयाकाररूप से परिणमित होती हुई, स्वयं ज्ञानाकाररूप हुई है । वह स्वयं से हुई है, स्वयं में हुई है, पर (ज्ञेय) से नहीं हुई है । अरूपी आत्मा को तो स्वयं के और पर को जाननेवाली ज्ञातृता ही है । यह ज्ञातृता स्वयं की है, स्वयं से सहज है, राग से नहीं और राग की भी नहीं । राग है, इसलिए राग का जानना होता है — ऐसा नहीं है । वस्तु का सहजस्वरूप ही ऐसा है ।

‘स्वपर का प्रतिभास होना’ — यह स्वय की सहज सामर्थ्य है । परपदार्थ हैं, इसकारण उनका ज्ञान होता है — ऐसा नहीं है । आत्मा की तो स्वपर को जाननेवाली ज्ञातृता है । उसमें कर्म व नोकर्म पुद्गल के हैं — ऐसा ज्ञात होता है ।^१

भाई, रागादि पर है और जो पर्याय में रागादि का ज्ञान है, वह मेरा है, ऐसा भेदज्ञान रूप अनुभव तब होता है, जबकि रागादि का लक्ष्य छोड़कर अपने लक्ष्य में आवे, तब ही इसकी परिणति में भेदज्ञान होता है ।

शरीर, मन, वाणी, इत्यादि नोकर्म और रागादि भावकर्म — ये सब पर-पुद्गल के ही हैं, पुद्गल ही है, और इन ज्ञेयों को जाननेवाला ज्ञान मेरा है, ज्ञायक का है — ऐसी भिन्नता जानकर एक ज्ञायक सत्ता में ही जो लक्ष्य करे, उसे भेदज्ञान होता है ।^२

इसप्रकार बात अत्यन्त स्पष्ट है और आगे भी इसी विषय पर मथन चलनेवाला है । अतः यहाँ अधिक विस्तार की आवश्यकता नहीं है ।

अब इसी अर्थ का सूचक कलशकाव्य कहते हैं —

(मालिनी)

कथमपि हि लभते भेदविज्ञानमूला-

मचलितमनुभूतिं ये स्वतो वान्यतो वा ।

प्रतिफलननिमग्नानतभावस्वभावै

सुक्लवदविकाराः संततं स्युस्त एव ॥२१॥

(रोला)

जैसे भी हो स्वतः अन्य के उपदेशों से ।

भेदज्ञान मूलक अविचल अनुभूति हुई हो ॥

ज्ञेयों के अगणित प्रतिबिम्बों से वे ज्ञानी ।

अरे निरन्तर दर्पणवत् रहते अविकारी ॥२१॥

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १ पृष्ठ ३२५

२ वही

पृष्ठ ३२८

जो पुरुष अपने आप ही अथवा पर के उपदेश से किसी भी प्रकार से भेदविज्ञान है मूल जिसका, ऐसी अपने आत्मा की अविचल अनुभूति प्राप्त करते हैं, वे पुरुष ही दर्पण की भाँति अपने में प्रतिबिम्बित हुए अनन्तभावों के स्वभावों से निरन्तर विकाररहित होते हैं, ज्ञान में जो ज्ञेयों के आकार प्रतिभासित होते हैं, उनसे रागादि विकार को प्राप्त नहीं होते।

उक्त कलश में मूलतः तो टीका की बात को ही कहा है, फिर भी इसमें दो बातें विशेष ध्यान देने योग्य हैं। पहली बात तो यह है कि अनुभूति को भेदज्ञानमूलक कहा है और दूसरी यह कि आत्मा के ज्ञानदर्पण में अनन्तपदार्थ झलकें, पर उससे ज्ञानी आत्मविकार को प्राप्त नहीं होते। जिसप्रकार अग्नि के प्रतिबिम्बित होने से दर्पण गर्म नहीं होता, उसीप्रकार रागादि के ज्ञेय बनने से आत्मा रागादिरूप परिणमित नहीं होता।

यदि आत्मानुभूति प्राप्त करना है तो स्व और पर के बीच भेदविज्ञान करने का प्रयत्न करना चाहिए। यही कारण है कि यहाँ आत्मा और कर्म-नोकर्म के बीच भेदविज्ञान कराया गया है। आत्मानुभूति को भेदविज्ञानमूला कहने का मूल कारण यह है कि अन्य करोड़ों उपाय करो, तो भी भेदविज्ञान के बिना आत्मानुभूति की प्राप्ति नहीं होगी। पूजा-पाठ, जप-तप, तीर्थयात्रा, व्रत-शील, सयम आदि से आत्मानुभूति प्राप्त होनेवाली नहीं है। आत्मानुभूति का तो एक ही मार्ग है और वह है भेदविज्ञान। इसलिए इस कलश में प्रेरणा दी जा रही है कि कथमपि स्वतो वा अन्यतो वा कैसे भी करके स्वतः अथवा अन्य से जैसे भी हो, मरपच के भी एक आत्मानुभूति प्राप्त करो, क्योंकि सुखी होने का एकमात्र यही उपाय है।

यह आत्मानुभूति दो प्रकार से होती है। — यह बताना मूल प्रयोजन नहीं है, मूलप्रयोजन तो यह है कि इस पर बहस मत करो कि वह स्वतः प्राप्त होगी या पर से, जैसे भी हो, उसे प्राप्त करने का उग्र पुरुषार्थ करो। साधन की दृष्टि से तो अनुभूति को भेदविज्ञानमूला कहा है। साधन तो एकमात्र भेदविज्ञान ही है, कोई अन्य नहीं। अन्यतो वा कहकर तो मात्र निमित्त का ज्ञान कराया है।

प्राप्त करने योग्य तो एक मात्र आत्मानुभूति ही है और उसका उपाय एकमात्र भेदविज्ञान है । यही कारण है कि आगे सवर अधिकार के एक कलश में तो यहाँ तक कहेंगे कि —

“भेदविज्ञानतः सिद्धाः सिद्धा ये किल केचन ।

अस्यैभावतो बद्धा बद्धा ये किल केचन ॥१३१॥

जितने भी जीव आजतक सिद्ध हुए हैं, वे सब भेदविज्ञान से ही हुए हैं और जितने भी ससार में बंधे हैं, वे सब भेदविज्ञान के अभाव से ही बंधे हैं ।”

और भी अनेक स्थानों पर भेदविज्ञान की महिमा विविध प्रकार से गाई गई है, जिसे जानकर पूरी शक्ति लगाकर भेदविज्ञान प्राप्त करने का पुरुषार्थ करना चाहिए ।

दूसरी बात यह है कि परपदार्थों के जानने से न तो लाभ है और न हानि ही है । उनके नहीं जानने से तो हमारा कुछ बिगड़नेवाला है ही नहीं, परन्तु अपने ज्ञान में उनके जेय बनने से भी कुछ बिगड़नेवाला नहीं है, क्योंकि जिसप्रकार दर्पण में अनन्त पदार्थ झलकते हैं, पर उससे दर्पण विकृत नहीं होता, उसीप्रकार अनन्त जेयों के जानने से भी हमारा ज्ञानदर्पण विकृत होनेवाला नहीं है । बिगड़ता तो उन्हें अपना जानने से है, अपना मानने से है, उनमें ही जमने-रमने से है, उनका ही ध्यान करने से हैं, अकेले जानने मात्र से कुछ भी बिगाड़-सुधार नहीं है । अतः न उन्हें जानने का हट करना चाहिए और न नहीं जानने का भी हट करना चाहिए । सहजभाव से जैसे जो ज्ञात हो जावे, हो जाने दे, न होवे तो, न होने दे, उनके प्रति सहजभाव धारण करना ही श्रेयस्कर है ।

इस कलश में इन्हीं दो बातों पर वजन दिया गया है ।

इस कलश के भाव को बनारसीदासजी ने निम्नांकित छन्द में इसप्रकार व्यक्त किया है—

(सवेया तेईसा)

कै अपनौ पद आप सभारत, कै गुरु के मुख की सुनि वानी ।

भेदविद्यान जग्यो जिन्हि कै, प्रगटी सुविवेक कला रजधानी ॥

भाव अनंत भये प्रतिबिम्बित जीवन मोख दसा ठहरानी ।

ते नर, दर्पण ज्यौ अविकार रहैं थिररूप सदा सुखदानी ॥

इसप्रकार इस कलश मे यही प्रेरणा दी गई है कि जैसे भी हो स्वतया परसे, परन्तु भेदविज्ञानमूलक आत्मानुभूति को अवश्य प्राप्त करना चाहिए, क्योंकि यह भेदविज्ञानमूलक आत्मानुभूति की ही महिमा है कि जिसके कारण अनन्त ज्ञेयो को जानने पर भी ज्ञान अविकारी ही रहता है ।

इसके बाद दो गाथाएँ आचार्य जयसेन की तात्पर्यवृत्ति मे प्राप्त होती है, जो आचार्य अमृतचन्द्र की आत्मख्याति मे नहीं हैं । वे दोनो गाथाएँ इसप्रकार है —

जीवे व अजीवे वा संपदि समयहि जत्थ उवजुतो ।

तत्थेव बध मोक्खो होदि समासेण णिदिट्ठो ॥

जं कुणदि भावमादा कत्ता सो होदि तस्स भावस्स ।

णिच्छयदो ववहारा पोगलकम्माण कत्तारं ॥

जब जीव मे उपयोग लगता है तो मोक्ष होता है और अजीव मे उपयोग लगता है तो बध होता है । बध और मोक्ष की सक्षेप मे यही प्रक्रिया है ।

निश्चयनय से आत्मा जिस भाव को करता है, उसी भाव का कर्ता होता है और व्यवहारनय से पुद्गलकर्म का कर्ता होता है ।

आचार्य अमृतचन्द्र की टीका मे तो ये गाथाएँ हैं ही नहीं, आचार्य जयसेन ने भी इनका सामान्य अर्थ ही लिखा है, विशेष कुछ नहीं कहा है । उन्होने इनके बारे मे जो कुछ कहा है उसका सार इसप्रकार है —

“शुद्धजीव मे उपयोग तन्मय हुआ, उपादेयबुद्धि से परिणत हुआ तो मोक्ष होता है और देहादिक अजीव मे उपयोग तन्मय हुआ, उपादेयबुद्धि से परिणत

हुआ तो बध होता है — ऐसा संक्षेप में सर्वज्ञ भगवान ने कहा है । इसलिए सहजानन्दस्वभावी निजात्मा में रति करना चाहिए और परद्रव्य में रति नहीं करना चाहिए ।

यह आत्मा अशुद्धनिश्चयनय से अशुद्धभावो का और शुद्धनिश्चयनय से शुद्धभावो कर्ता है तथा अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनय से पौद्गलिक कर्मों का कर्ता है । अतः संसार से भयभीत मुमुक्षुओं के द्वारा रागादि से रहित निज शुद्धात्मा की भावना करना चाहिए ।”

सबकुछ मिलाकर सार यह है कि देहादि परपदार्थों से एकत्व, ममत्व छोड़कर, उनके कर्तृत्व से भी मुक्त होकर निज शुद्धात्मा की आराधना करना ही श्रेयस्कर है ।

दूसरी गाथा की प्रथम पंक्ति कर्ता-कर्म अधिकार में दो स्थानों पर हूबहू प्राप्त होती है। आत्मख्याति के अनुसार उनकी क्रम संख्या ९१ एवं १२६ है और तात्पर्यवृत्ति के अनुसार उनकी संख्या क्रमशः ९८ एवं १३४ है। उक्त गाथा में जो विषयवस्तु है, वह भी कर्ता-कर्म भाव से संबंधित है, अतः इसपर विस्तृत मीमांसा कर्ता-कर्म अधिकार में करना ही उचित प्रतीत होता है ।

आगामी गाथाओं की संधि भी १९वीं गाथा से ही मिलती है ।

भगवान ने यदि ‘भव्य’ कहा तो इससे महान अभिनन्दन और क्या होगा ? भगवान की वाणी में ‘भव्य’ आया तो मोक्ष प्राप्त होने की गारंटी हो गई । पर इस मूर्ख जगत ने यदि भगवान भी कह दिया तो उसकी क्या कीमत ? स्वभाव से तो सभी भगवान हैं, पर जो पर्याय से भी वर्तमान में हमें भगवान कहता है, उसने हमें भगवान नहीं बनाया वरन् अपनी मूर्खता व्यक्त की है ।

विनय बहुत ऊँची चीज है, उसे इतने नीचे स्तर पर नहीं लाना चाहिए । भाई साहब ! विनय तो वह तप है जिससे निर्जरा और मोक्ष होता है, वह क्या चापलूसी से हो सकता है ? नहीं, कदापि नहीं ।

— धर्म के दशलक्षण, पृष्ठ १०८

समयसार गाथा २० से २२

१९वीं गाथा में यह कहा था कि जबतक यह आत्मा कर्म और नौकर्म में एकत्व-ममत्व रखेगा, तबतक अप्रतिबुद्ध रहेगा, अज्ञानी रहेगा, अतः अब यह प्रश्न उपस्थित होता है कि हम कैसे पहिचाने कि यह व्यक्ति अप्रतिबुद्ध है, अज्ञानी है ? तात्पर्य यह है कि अज्ञानी की पहिचान के चिन्ह क्या है ?

इसी प्रश्न के उत्तरस्वरूप आगामी २० से २२ तक की गाथाये लिखी गई हैं, जो इसप्रकार हैं —

अहमेद एदमह अहमेदस्सम्हि अत्थि मम एद ।
 अण्णं जं परदव्वं सच्चित्ताचित्तमिस्सं वा ॥२०॥
 आसि मम पुव्वमेदं एदस्स अहं पि आसि पुव्वं हि ।
 होहिदि पुणो ममेदं एदस्स अहं पि होस्सामि ॥२१॥
 एयं तु असब्भूदं आदवियप्पं करेदि समूढो ।
 भूदत्थं जाणंतो ण करेदि दु त असमूढो ॥२२॥

(हरिगीत)

सचित्त और अचित्त एवं मिश्र सब परद्रव्य ये ।
 है मेरे ये मैं इनका हूँ ये मैं हूँ या मैं हूँ वे ही ॥२०॥
 हम थे सभी के या हमारे थे सभी गतकाल में ।
 हम होयगे उनके हमारे वे अनागत काल में ॥२१॥
 ऐसी असंभव कल्पनाएँ मूढ़जन नित ही करें ।
 भूतार्थ जाननहार जन ऐसे विकल्प नहीं करें ॥२२॥

जो पुरुष अपने से भिन्न परद्रव्यों में — सचित्त स्त्री-पुत्रादिक में, अचित्त धन-धान्यादिक में, मिश्र ग्राम-नरगादिक में — ऐसा विकल्प करता है, मानता है कि मैं ये हूँ, ये सब द्रव्य मैं हूँ, मैं इनका हूँ, ये मेरे हैं, ये मेरे पहले

थे, इनका मैं पहले था, तथा ये सब भविष्य में मेरे होंगे, मैं भी भविष्य में इनका होऊँगा — वह व्यक्ति मूढ़ है, अज्ञानी है, किन्तु जो पुरुष वस्तु का वास्तविक स्वरूप जानता हुआ ऐसे झूठे विकल्प नहीं करता है, वह ज्ञानी है ।

तात्पर्य यह है कि पर में अपनापन अनुभव करनेवाले अज्ञानी हैं और अपने आत्मा में अपनापन अनुभव करनेवाले ज्ञानी हैं । ज्ञानी-अज्ञानी की मूलतः यही पहिचान है ।

आचार्य अमृतचन्द्र इस बात को अग्नि और ईधन का उदाहरण देकर आत्मख्याति में इसप्रकार समझाते हैं —

“जिसप्रकार कोई पुरुष ईधन और अग्नि को मिला हुआ देखकर ऐसा झूठा विकल्प करे कि जो अग्नि है, वही ईधन है और जो ईधन है, वही अग्नि है, अग्नि का ईधन है और ईधन की अग्नि है, अग्नि का ईधन पहले था और ईधन की अग्नि पहले थी, अग्नि का ईधन भविष्य में होगा और ईधन की अग्नि भविष्य में होगी — इसप्रकार के विकल्पो से अज्ञानी पहिचाना जाता है ।

इसीप्रकार परद्रव्यो में — मैं ये परद्रव्य हूँ, ये परद्रव्य मुझरूप हैं, ये परद्रव्य मेरे हैं, मैं इन परद्रव्यो का हूँ, ये पहले मेरे थे, मैं पहले इनका था, ये भविष्य में मेरे होंगे और मैं भी भविष्य में इनका होऊँगा — इसप्रकार के झूठे विकल्पो से अप्रतिबुद्ध अज्ञानी पहिचाना जाता है ।

अग्नि है, वह ईधन नहीं है और ईधन है, वह अग्नि नहीं है, अग्नि है, वह अग्नि ही है और ईधन है, वह ईधन ही है । अग्नि का ईधन नहीं है और ईधन की अग्नि नहीं है, अग्नि की अग्नि है और ईधन का ईधन है । अग्नि का ईधन पहले नहीं था, ईधन की अग्नि पहले नहीं थी, अग्नि की अग्नि पहले थी, ईधन का ईधन पहले था, अग्नि का ईधन भविष्य में नहीं होगा और ईधन की अग्नि भविष्य में नहीं होगी, अग्नि की अग्नि ही भविष्य में होगी और ईधन का ईधन ही भविष्य में होगा ।

इसप्रकार जैसे किसी को अग्नि में ही सत्यार्थ अग्नि का विकल्प हो, तो वह उसके प्रतिबुद्ध होने का लक्षण है ।

इसीप्रकार मैं ये परद्रव्य नहीं हूँ और ये परद्रव्य मुझस्वरूप नहीं है, मैं तो मैं ही हूँ और परद्रव्य हैं, वे परद्रव्य ही हैं, मेरे ये परद्रव्य नहीं हैं और इन परद्रव्यों का मैं नहीं हूँ, मैं मेरा हूँ और परद्रव्य के परद्रव्य हैं, ये परद्रव्य पहले मेरे नहीं थे और इन परद्रव्यों का मैं पहले नहीं था, मेरा ही मैं पहले था और परद्रव्यों के परद्रव्य ही पहले थे । ये परद्रव्य भविष्य में मेरे नहीं होंगे और न मैं भविष्य में इनका होऊँगा, मैं भविष्य में अपना ही रहूँगा और ये परद्रव्य भविष्य में इनके ही रहेंगे ।

इसप्रकार जो व्यक्ति स्वद्रव्य में ही आत्मविकल्प करते हैं, स्वद्रव्य को निज जानते-मानते हैं, वे ही प्रतिबुद्ध हैं, ज्ञानी हैं । ज्ञानी का यही लक्षण है और इन्हीं लक्षणों से ज्ञानी पहिचाना जाता है ।”

उक्त कथन में अनेकप्रकार से एक ही बात कही गई है कि परद्रव्यों में एकत्व-ममत्व करना ही अज्ञान है और परद्रव्यों से एकत्व-ममत्व तोड़कर अपने आत्मा में एकत्व-ममत्व करना सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन है । अतः इस एकत्व-ममत्व के आधार पर ही ज्ञानी-अज्ञानी की पहिचान होती है ।

यहाँ एकत्व-ममत्व को अग्नि व ईंधन के उदाहरण से तीनों कालों की अपेक्षा घटित करके समझाया गया है । गाथा में व टीका में उसी को सर्वांग घटित करके स्पष्ट किया है । अतः कुछ पिष्टपेषण-सा लगता है, पर यह तो मूल बात है और अपने अन्तर में गहराई से उतारने की बात है । अतः इसमें पिष्टपेषण दोष नहीं, गुण माना जाता है, क्योंकि आखिर हमें पर से एकत्व-ममत्व तोड़ना है और अपने में एकत्व-ममत्व जोड़ना है । इसलिए इसप्रकार की भावना अनवरतरूप से भाना ही होगी ।

आचार्य जयसेन की टीका में और सब बातें तो आत्मव्याप्ति के समान ही हैं, पर एक बात विशेष है । वह यह कि उन्होंने सचित्त, अचित्त और मिश्र परद्रव्यों को गृहस्थ की अपेक्षा, तपोधन मुनिराजों की अपेक्षा एवं निर्विकल्प समाधिस्थ पुरुष की अपेक्षा पृथक्-पृथक् घटित करके समझाया है ।

उनके मूल कथन का भाव इसप्रकार है :—

“उनमे गृहस्थ की अपेक्षा छात्रादि स्त्री आदि सचित्त, स्वर्णादि अचित्त एवं वस्त्राभूषण सहित स्त्री आदि मिश्र हैं । तपोधन की अपेक्षा छात्रादि सचित्त, पीछी कमण्डलु पुस्तक आदि अचित्त और उपकरण सहित छात्रादि मिश्र हैं अथवा रागादि भावकर्म सचित्त, ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म अचित्त एवं द्रव्यकर्म और भाव — दोनों मिलाकर मिश्र हैं । विषय-कषाय रहित निर्विकल्प समाधि मे स्थित पुरुष की अपेक्षा सिद्धपरमेष्ठी का स्वरूप सचित्त, पुद्गल आदि पाँच द्रव्य अचित्त और गुणस्थान, जीवसमास, मार्गणादिरूप परिणत ससारीजीव का स्वरूप मिश्र है ।”

यहाँ प्रकरण यह चल रहा है कि अप्रतिबुद्ध (अज्ञानी) की पहिचान का चिन्ह क्या है ? हम कैसे जाने कि यह अप्रतिबुद्ध है ? इस प्रश्न के उत्तर मे कहा गया है कि जो व्यक्ति सचित्त, अचित्त और मिश्र परद्रव्यों मे अपनेपन का विकल्प करता है, वह अज्ञानी है और जो भूतार्थ को जानते हुए परपदार्थो मे इसप्रकार के आत्मविकल्प नहीं करता है, वह ज्ञानी है, प्रतिबुद्ध है ।

उक्त गाथा की टीका मे सचित्त, अचित्त और मिश्र परद्रव्यो की व्याख्या मे आचार्य अमृतचन्द्र तो एकदम मौन है, क्योंकि उनकी दृष्टि मे यह अत्यन्त सरल बात है, जिसे सभी अच्छी तरह समझते हैं । अतः उन्होने इनकी व्याख्या मे कुछ लिखने की आवश्यकता ही नहीं समझी, पर आचार्य जयसेन ने उक्त व्याख्या की है ।

उक्त व्याख्या मे गृहस्थ, तपोधन, परमसमाधि मे स्थित — इन तीनों की अपेक्षा बताकर वे क्या कहना चाहते हैं ? — इस बात को गहराई से समझना चाहिए, क्योंकि गृहस्थो मे तो ऐसा अज्ञान संभव है कि वे स्त्री-पुत्रादि, धन-धान्यादि परद्रव्यो मे आत्मविकल्प करे, उन्हें अपना माने, पर तपोधन तो ज्ञानी धर्मात्मा होते हैं, वे इसप्रकार की मान्यता छात्रादि मे कैसे कर सकते हैं ? यदि यह भी मान ले कि कोई वेशधारी ऐसा करे, उसकी अपेक्षा यह बात है, तो भी जो निर्विकल्पसमाधि मे स्थित हैं,

वे तो ऐसा मान ही नहीं सकते । वे तो किसी परद्रव्य को न तो अपना मान ही सकते हैं और न उन्हें इसप्रकार के विकल्पो की उत्पत्ति सभव है, क्योंकि वे तो निर्विकल्पसमाधि में रत हैं ।

अतः यहाँ ऐसा समझना चाहिए कि गृहस्थ की अपेक्षावाला जो उदाहरण है, वह तो ज्ञानी-अज्ञानी सभी पर घटित होगा और शुभोपयोगी तपोधन एवं निर्विकल्पसमाधि में स्थित तपोधनवाला उदाहरण मात्र ज्ञानी पर ही घटित होगा । तात्पर्य यह है कि जो गृहस्थ शरीरादि परद्रव्यों में आत्मविकल्प करते हैं, वे अज्ञानी हैं और जो गृहस्थ एवं शुभोपयोग में प्रवर्तमान तपोधन व निर्विकल्पसमाधिरत तपोधन शरीरादि परद्रव्यों में आत्मविकल्प न करके अपने आत्मा को ही निज जानते-मानते हैं, वे ज्ञानी धर्मात्मा हैं, प्रतिबुद्ध हैं ।

अब आचार्य अमृतचन्द्र कलश के माध्यम से प्रेरणा देते हैं कि हे जगतजनों । पर से एकत्व का मोह अब तो छोड़ो; क्योंकि यह आत्मा, अनात्मा के साथ कभी भी एकत्व को प्राप्त नहीं होता ।

कलश मूलतः इसप्रकार है —

(मालिनी)

त्यजतु जगदिदानीं मोहमाजन्मलीनं ॐ

रसयतु रसिकानां रोचनं ज्ञानमुद्यत् ।

इह कथमपि नात्मानात्मना साकमेकः

किल कलयति काले क्वापि तदात्म्यवृत्तिम् ॥२२॥

(हरिगीत)

आजन्म के इस मोह को हे जगतजन तुम छोड़ दो ।

रसिकजन को जो रुचे उस ज्ञान के रस को चखो ॥

तादात्म्य पर के साथ जिनका कभी भी होता नहीं ।

अर स्वयं का ही स्वयं से अन्यत्व भी होता नहीं ॥२२॥

हे जगत के जीवो । अनादि से लेकर आजतक अनुभव किये गये मोह को कम से कम अब तो छोड़ो और रसिकजनों को रुचिकर उदित ज्ञान

का आस्वादन करो, क्योंकि आत्मा इस लोक में किसी भी स्थिति में अनात्मा के साथ तादात्म्य को धारण नहीं करता, पर के साथ एकमेक नहीं होता।

‘रसिकजन’ शब्द का अर्थ कलशटीकाकार ने शुद्धस्वरूप का अनुभव करनेवाले सम्यग्दृष्टि पुरुष किया है। सम्यग्दृष्टि धर्मात्मा जीवों की रुचि तो एकमात्र ज्ञानानन्दस्वभावी निज भगवान् आत्मा में होती है, वे तो निरन्तर उसी में रहना चाहते हैं, उसी में रमना चाहते हैं, क्योंकि उनका अपनापन तो अपने त्रिकालीध्रुव जायकभाव में ही स्थापित हो गया है।

यहाँ आचार्यदेव जगत के जीवों को सम्बोधित करते हुए समझा रहे हैं कि तुम भी सम्यग्दृष्टि ज्ञानी धर्मात्माओं के समान निज ज्ञानानन्दस्वभाव का ही आस्वादन करो, उसमें ही अपनापन स्थापित करो, उसमें ही जम जावो, रम जावो, क्योंकि परके साथ तुम्हारा कोई भी सम्बन्ध नहीं है। ये शरीरादि परपदार्थ न तो आज तक तुम्हारे हुए हैं और न कभी होंगे ही।

अरे भाई, तुमने अनादि से आज तक परपदार्थों में ही अपनापन स्थापित किया है, निजभगवान् आत्मा को कभी जाना ही नहीं, इसकारण अनन्त दुःख उठाये हैं। फिर भी उन्हीं परपदार्थों से एकत्व स्थापित किये हो और अनन्त दुःखी हो रहे हो। अरे भाई, अब तो इस एकत्व के मोह को छोड़ो और अपने त्रिकाली ध्रुव भगवान् आत्मा में एकत्व स्थापित करो।

शरीरादि परपदार्थों में, रागादि विकारी भावों में एकत्व स्थापित करना ही दर्शन मोह है, मिथ्यात्व है। यहाँ उस एकत्व छोड़ने की ही प्रेरणा दी जा रही है।

इस कलश की महिमा से विभोर होते हुए स्वामीजी कहते हैं —

“अहो। अमृतचन्द्राचार्य के कलश बहुत गभीर हैं। टीका भी बहुत गभीर है। जिसप्रकार ग्वाला गाय के स्तनों में से दोहन करके दूध निकालता है, उसीप्रकार शास्त्रों में भरे हुये भावों को अमृतचन्द्र ने तर्क की ताकत लगाकर निकाला है और टीका में भर दिया है।

भगवान आत्मा ज्ञानस्वरूप है और राग अचेतन है । चाहे दया, दान, व्रतादि का विकल्प हो या गुण-गुणी के भेद का विकल्प हो, ये सब विकल्प अचेतन हैं, इनमें ज्ञानस्वभाव की किरण नहीं हैं । इसलिए उस राग का स्वाद छोड़कर इस ज्ञानस्वरूप आत्मा को आस्वादो । भगवान आत्मा में आनन्द का स्वाद है । अनादिकाल से राग का स्वाद लिया, वह दुःख का, आकुलता का स्वाद था, उसमें कुछ नया नहीं है । यदि कुछ नया करना हो तो ज्ञान को आस्वादो । — ऐसा कहते हैं ।”

इसप्रकार इस कलश में पर के साथ एकत्व के मोह को तोड़ने एवं अपने में एकत्व स्थापित करने की प्रेरणा देकर आचार्यदेव अब आगामी गाथा में तर्क से, युक्ति से इसी बात को समझाते हैं ।

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १ पृष्ठ ३४८

एक ही भूमिका के जानियों के संयोगों और संयोगीभावों में महान अन्तर हो सकता है । कहाँ क्षायिक सम्यग्दृष्टि सौधर्म इन्द्र और कहाँ सवार्थसिद्धि के क्षायिक सम्यग्दृष्टि अहमिन्द्र । सौधर्म इन्द्र तो जन्मकल्याणक में आकर नाभिराय के दरबार में ताण्डव नृत्य करता है और सवार्थसिद्धि के अहमिन्द्र दीक्षाकल्याणक, ज्ञानकल्याणक और मोक्षकल्याणक में भी नहीं आते, दिव्यध्वनि सुनने तक नहीं आते ।

संयोग और संयोगीभावों में महान अन्तर होने पर भी दोनों की भूमिका एक ही है, एक सी ही है । अतः संयोगीभावों के आधार पर राग या वैराग्य का निर्णय करना उचित नहीं है, ज्ञानी-अज्ञानी का निर्णय भी संयोग और संयोगीभावों के आधार पर नहीं किया जा सकता ।

— पंचकल्याणक प्रतिष्ठा महोत्सव, पृष्ठ ३८

समयसार गाथा २३ से २५

अण्णाणमोहिदमदी मज्झमिण भणदि पोग्गलं दव्व ।
 बद्धमबद्ध च तहा जीवो बहुभावसंजुत्तो ॥२३॥
 सव्वण्हुणाणदिट्ठो जीवो उवओगलक्खणो णिच्च ।
 कह सो पोग्गलदव्वीभूदो ज भणसि मज्झमिणं ॥२४॥
 जदि सो पोग्गलदव्वीभूदो जीवत्तमागदं इदरं ।
 तो सक्को वत्तु जे मज्झमिणं पोग्गलं दव्व ॥२५॥

(हरिगीत)

अज्ञान-मोहित-मती बहुविध भाव से संयुक्त जिय ।
 अबद्ध एवं बद्ध पुद्गल द्रव्य को अपना कहे ॥२३॥
 सर्वज्ञ ने देखा सदा उपयोग लक्षण जीव यह ।
 पुद्गलमयी हो किसतरह किसतरह तू अपना कहे ? ॥२४॥
 जीवमय पुद्गल तथा पुद्गलमयी हो जीव जब ।
 'ये मेरे पुद्गल द्रव्य हैं' — यह कहा जा सकता है तब ॥२५॥

जिसकी मति अज्ञान से मोहित है और जो मोह-राग-द्वेष आदि अनेक भावों से युक्त है, ऐसा जीव कहता है कि ये शरीरादि बद्ध और धनधान्यादि अबद्ध पुद्गलद्रव्य मेरे हैं।

उसे समझाते हुए आचार्यदेव कहते हैं कि सर्वज्ञ के ज्ञान द्वारा देखा गया जो सदा उपयोगलक्षणवाला जीव है, वह पुद्गलद्रव्यरूप कैसे हो सकता है कि जिससे तू कहता है कि यह पुद्गलद्रव्य मेरा है ।

यदि जीवद्रव्य पुद्गलद्रव्यरूप हो जाय और पुद्गलद्रव्य जीवत्व को प्राप्त करे तो तू कह सकता है कि यह पुद्गलद्रव्य मेरा है ।

पर यह तो सभव नहीं है, अतः तुम्हारा यह कहना ठीक नहीं है कि शरीरादि बद्ध और धनधान्यादि अबद्ध परपदार्थ मेरे हैं ।

गाथा और आत्मख्याति टीका का भाव स्पष्ट करते हुए पण्डित जयचन्द्रजी छाबडा भावार्थ में लिखते हैं —

“यह अज्ञानी जीव पुद्गलद्रव्य को अपना मानता है । यहाँ उसे उपदेश देकर सावधान किया है कि जड़ और चेतन द्रव्य — दोनों सर्वथा भिन्न-भिन्न हैं, कभी भी किसी भी प्रकार से एक नहीं होते — ऐसा सर्वज्ञ भगवान ने देखा है । इसलिए हे अज्ञानी । तू परद्रव्य को एकरूप मानना छोड़ दे, व्यर्थ की मान्यता से बसकर ।

आचार्य जयसेन भी इन तीनों गाथाओं के शब्दार्थ को स्पष्ट करने के उपरान्त निष्कर्ष के रूप में कहते हैं —

“जिसप्रकार बरसात में नमक जलरूप हो जाता है और गर्मियों में वही जल फिर नमकरूप हो जाता है, उसीप्रकार यदि जीव चेतनता छोड़कर पुद्गलद्रव्यरूप हो जावे और पुद्गल मूर्तपने को छोड़कर चेतनरूप हो जावे तो तेरा कहना सत्य हो सकता है कि पुद्गलद्रव्य मेरा है ।

किन्तु हे दुरात्मन् । ऐसा कभी होता नहीं है, क्योंकि इसमें प्रत्यक्ष ही विरोध भासित होता है अर्थात् प्रत्यक्षप्रमाण से ही विरोध आता है । हम तो स्पष्ट देख रहे हैं कि शुद्ध-बुद्ध एक स्वभाववाला अमूर्तजीव इस जड़ देह से एकदम भिन्न ही है ।”

गाथा की भावना को आत्मसात करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र आत्मख्याति में अनेक उदाहरणों से गाथा के मर्म को खोलते हुए कहते हैं —

“जिसप्रकार स्फटिक पाषाण में अनेकप्रकार के रंगों की निकटता के कारण अनेकरूपता दिखाई देती है, स्फटिक का निर्मलस्वभाव दिखाई नहीं देता, उसीप्रकार एक ही साथ अनेकप्रकार की बधन की उपाधि की अतिनिकटता से वेगपूर्वक बहते हुए अस्वभावभावों के संयोगवश अपने स्वभावभाव के तिरोभूत हो जाने से, जिसकी भेदज्ञानज्योति पूर्णतः अस्त हो गई है और अज्ञान से विमोहित है हृदय जिसका, — ऐसा अप्रतिबुद्ध (अज्ञानी) जीव स्वपर का

भेद न करके उन अस्वभावभावों को अपना मानता हुआ पुद्गलद्रव्य मे अपनापन स्थापित करता है ।

ऐसे अज्ञानीजीव को समझाते हुए आचार्यदेव कहते हैं कि हे दुरात्मन् । घास और अनाज को परम-अविवेकपूर्वक एकसाथ खानेवाले हाथी के समान तू स्व और पर को मिलाकर एक देखने के इस स्वभाव को छोड़ । छोड़ । । सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय से संपूर्ण रहित एव विश्व की एकमात्र अद्वितीय ज्योति — ऐसे सर्वज्ञ के ज्ञान में जाना गया नित्य उपयोगलक्षण जीवद्रव्य पुद्गल कैसे हो गया, जो तू कहता है, अनुभव करता है कि पुद्गलद्रव्य मेरा है ।

यदि किसी भी प्रकार से जीवद्रव्य पुद्गलद्रव्यरूप हो और पुद्गलद्रव्य जीवरूप हो, तभी 'नमक के पानी' के अनुभव की भौति तेरी यह अनुभूति ठीक हो सकती है कि यह पुद्गलद्रव्य मेरा है, किन्तु ऐसा तो किसी भी प्रकार से बनता नहीं है ।

अब इसी बात को और अधिक स्पष्ट करते हैं । जिसप्रकार खारापन है लक्षण जिसका, ऐसा नमक पानीरूप होता दिखाई देता है और प्रवाहीपन है लक्षण जिसका ऐसा पानी नमकरूप होता दिखाई देता है, क्योंकि खारेपन और प्रवाहीपन में एकसाथ रहने में कोई विरोध नहीं है, कोई बाधा नहीं है । किन्तु नित्य उपयोगलक्षणवाला जीवद्रव्य पुद्गलद्रव्यरूप होता दिखाई नहीं देता और नित्य अनुपयोगलक्षणवाला पुद्गलद्रव्य जीवद्रव्यरूप होता हुआ दिखाई नहीं देता, क्योंकि प्रकाश और अंधकार की भौति उपयोग और अनुपयोग का एक ही साथ रहने में विरोध है । इसकारण जड़ और चेतन कभी एक नहीं हो सकते ।

इसलिए तू सर्वप्रकार प्रसन्न हो, अपने चित्त को उज्ज्वल करके सावधान हो और स्वद्रव्य को ही 'यह मेरा है' इसप्रकार अनुभव कर ।"

इन गाथाओं के भाव को स्पष्ट करते हुए आचार्य अमृतचन्द्रदेव का हृदय आन्दोलित हो उठा है । तभी तो वे एक ओर 'हे दुरात्मन्' इस शब्द का

उपयोग करते हैं वही दूसरी ओर 'प्रसीद' 'विबुध्यस्व' इन प्रेरणादायक कोमल शब्दों का उपयोग करते हैं, जिसका अर्थ होता है प्रसन्न होवो, चित्त को शान्त करो, समझो, सावधान होवो, नादानी न करो ।

इसके तत्काल बाद जो कलश उन्होंने लिखा है, उसमें भी अत्यन्त कोमल शब्दों में समझाया है ।

टीका में गाथा का भाव एकदम स्पष्ट हो गया है, क्योंकि इसमें स्फटिक पाषाण, हाथी आदि पशु, नमक के पानी तथा प्रकाश और अधिकार का उदाहरण देकर बात को एकदम सरल एवं सहज बोधगम्य बना दिया गया है।

यद्यपि स्फटिक पाषाण एकदम निर्मल होता, स्वच्छ होता है, तथापि अनेक पदार्थों के संयोग के कारण अनेक रंगोमय दिखाई देता है, उसका मूलस्वभाव तिरोहित हो जाता है, दिखाई नहीं देता है, इसकारण स्फटिक के स्वभाव को न जाननेवाले लौकिकजन उसे अनेक वर्णवाला ही मान लेते हैं । उसीप्रकार भेदविज्ञान की ज्योति से रहित अज्ञानीजन भी आत्मा के मूलस्वभाव को निर्मल—स्वच्छस्वभाव को न जानने के कारण अनादिबन्धन की उपाधि से होनेवाले विभावभावों को ही आत्मा का स्वभाव मान लेते हैं और इसीकारण पुद्गलद्रव्य में अपनापन स्थापित कर लेते हैं ।

जिसप्रकार हाथी आदि पशु अनाज मिश्रित घास खाते हैं, पर उस मिश्रितस्वाद में यह भेद नहीं कर पाते हैं कि इसमें घास का स्वाद क्या है और अनाज का स्वाद क्या है । वे उस मिश्रितस्वाद को घास का ही स्वाद समझते हैं, इसीप्रकार आत्मा और पुद्गल को एक साथ जाननेवाले अज्ञानीजन भेदविज्ञान के अभाव में दोनों की भिन्न पहिचान नहीं कर पाते हैं और पुद्गल में अपनापन स्थापित कर लेते हैं ।

खारा पानी जमकर नमक बन जाता है और वह नमक घुलकर पानी हो जाता है, क्योंकि प्रवाहीपन और नमक के खारेपन का एकसाथ रहने में कोई विरोध नहीं है, परन्तु आत्मा चेतन है और पुद्गल अचेतन है तथा चेतन और अचेतन का एकसाथ होने में प्रकाश और अधिकार के समान प्रत्यक्ष

विरोध है । अतः पुद्गल को आत्मा और आत्मा को पुद्गल नहीं माना जा सकता है ।

ऐसी स्थिति में पुद्गलद्रव्य को अपना कहना युक्तिसंगत नहीं है, शास्त्रसंगत भी नहीं है, अपितु प्रत्यक्षादि प्रमाणों से असिद्ध है, विरुद्ध है । इसलिए पुद्गलद्रव्य में अपनापन स्थापित करना अज्ञान है, मिथ्यात्व है, अनतसंसार का कारण है ।

आचार्य अमृतचन्द्र इस गाथा की आत्मख्याति नामक टीका में पुद्गल का लक्षण अनुपयोग बताते हैं । इसका रहस्य उद्घाटित करते हुए स्वामीजी समझाते हैं —

‘यहाँ पुद्गल का अर्थ जड (स्पर्श, रस, गंध, वर्णवाला पुद्गल) नहीं, अपितु अन-उपयोगस्वरूप दया, दान, व्रतादिक परिणाम है । ये स्वयं को अथवा पर को नहीं जानते, इसकारण इन्हें जड, अचेतन या पुद्गल कहा है । ये रागादि परिणाम चैतन्य — उपयोगस्वरूप से भिन्न चीज है ।

यहाँ कहते हैं कि भगवान ने तो तुझे उपयोगस्वरूप देखा है, पर तू यह झूठी मान्यता कहाँ से लाया कि मैं तो रागस्वरूप हूँ । वर्तमान पर्याय ने उपयोग में दया, दान, व्रतादि के राग को लक्ष्य में लेकर ‘यह राग मेरा अस्तित्व’ — ऐसा माना तो यह तो पुद्गल का ही अनुभव हुआ, भगवान आत्मा का अनुभव तो रह ही गया ।^१

जो ज्ञानपर्याय जिस आत्मद्रव्य की है, उस ज्ञानपर्याय ने उसी आत्मद्रव्य को ज्ञेय न बनाकर जो राग उसमें नहीं है, उस राग को ज्ञेय बनाया और उसी में एकत्वबुद्धि की — यही मिथ्यात्व है । ऐसी मान्यतावाले जीव मिथ्यादृष्टि हैं । पूर्णानन्द के नाथ त्रिकालीध्रुव भगवान आत्मा को दृष्टि में लेकर ‘यह आत्मा मैं हूँ’ — ऐसा जिस पर्याय ने स्वीकार किया, वह पर्याय सत्य हुई, क्योंकि उस पर्याय में सत्य की स्वीकृति है; और यही पर्याय सम्यग्दर्शन है, धर्म है ।^२

१ प्रवचनरत्नाकर (हिन्दी) भाग १ पृष्ठ ३६०

२ वही

पृष्ठ ३६२

यह शरीर, स्त्री, लड़का, ग्राम और देश तो कितने दूर हैं, प्रगट पर हैं, जो इनको भी अपना माने, उनकी मूर्खता का तो कोई ठिकाना नहीं। प्रभु । यह तो तेरी मूल में ही भूल है । यहाँ तो सूक्ष्म बात की है। यह जीव-अधिकार है, इसलिए कहते हैं कि ये व्रत-तप आदि के विकल्प अजीव हैं, जीव नहीं, क्योंकि यदि ये जीव हो तो भिन्न नहीं हो सकते, किन्तु ये तो भिन्न हो जाते हैं, अतः ये दोनों सर्वथा जुदे-जुदे हैं, किसी भी प्रकार एक नहीं हैं ।^१”

आचार्यदेव सर्वज्ञ भगवान की साक्षी देकर समझाते हैं कि सर्वज्ञभगवान के ज्ञान में तो यह आया है कि जीव सदा ही उपयोगलक्षणवाला है और पुद्गल में, रागादि में ज्ञानदर्शन-उपयोग है ही नहीं, फिर तू उसे अपना कैसे कह सकता है? अतः अब तू पुद्गल को, रागादि को अपना मानना छोड़ और उससे भिन्न ज्ञानानन्दस्वभावी निज भगवान आत्मा का अनुभव कर ।

यही बात आगामी कलश में भी कही जा रही है कि कैसे भी हो, मरपच कर भी, देह से भिन्न निज भगवान आत्मा का अनुभव कर ।

आत्मानुभव की पावन प्रेरणा देनेवाला वह कलश मूलतः इसप्रकार है —

(मालिनी)

अयि कथमपि मृत्वा तत्त्वकौतूहली सन्
 अनुभव भवमूर्तेः पार्श्ववर्ती मुहूर्तम् ।
 पृथगथ विलसन्तं स्व समालोक्य येन
 त्यजसि झगिति मूर्त्या साकमेकत्वमोहम् ॥२३॥

(हरिगीत)

निजतत्त्व का कौतूहली अर पड़ोसी बन देह का ।
 हे आत्मन् । जैसे बने अनुभव करो निजतत्त्व का ॥
 जब भिन्न पर से सुशोभित लक्ष स्वयं को तब शीघ्र ही ।
 तुम छोड़ दोगे देह से एकत्व के इस मोह को ॥२३॥

अरे भाई । किसी भी प्रकार महाकष्ट से अथवा मरकर भी निजात्मतत्त्व का कौतूहली होकर इन शरीरादि मूर्त द्रव्यों का एक मुहूर्त को पडोसी बनकर आत्मा का अनुभव कर, जिससे तू अपने आत्मा के विलास को सर्व परद्रव्यों से भिन्न देखकर, इन शरीरादि मूर्तिक पुद्गलद्रव्यों के साथ एकत्व के मोह को शीघ्र ही छोड़ देगा ।

आचार्यदेव करुणा से अत्यन्त विगलित हो मर्मस्पर्शी कोमल शब्दों में समझा रहे हैं कि अरे भाई । मरणतुल्य कष्ट हो तो भी एकबार पर से भिन्न अपने आत्मा को समझने का उग्र पुरुषार्थ करो । आत्मा के समझने में न तो कोई कष्ट ही होनेवाला है और न मृत्यु होने की बात ही है, तथापि आचार्यदेव ऐसा कहकर आत्मज्ञान की महिमा बता रहे हैं, उपयोगिता बता रहे हैं, यह कह रहे हैं कि मृत्यु की कीमत पर भी यदि आत्मज्ञान प्राप्त होता हो तो भी करना, क्योंकि उसके बिना दुख दूर होनेवाला नहीं है और आत्मज्ञान होने पर कोई कष्ट रहनेवाला नहीं है । अतः जैसे भी बने आत्मा का अनुभव करने का उग्र पुरुषार्थ करना चाहिए ।

जगत के पदार्थों को जानने का कौतूहल तो लोक में सर्वत्र पाया जाता है, पर उनके जानने से आत्मा को कोई लाभ नहीं होता, ससारसागर की एक बूद भी कम नहीं होती और अपने आत्मा को अनुभवपूर्वक जानने से सम्पूर्ण ससारसागर सूख जाता है । अतः हे भव्यजीवो । कौतूहल में ही सही एकबार आत्मा को जानने का पुरुषार्थ तो करो । आत्मतत्त्व का कौतूहली बनकर और शरीरादि परपदार्थों का पडोसी बनकर एकबार आत्मा का अनुभव करके तो देखो, तुम्हारा जीवन बदल जावेगा ।

अबतक तो तुमने देह में एकत्वबुद्धि की है, अहबुद्धि की है, ममत्वबुद्धि की है, स्वामित्वबुद्धि की है, पर इससे अनन्तदुखों के अलावा तुम्हें क्या मिला ? एकबार इस बात पर गभीरता से विचार करो और एकबार इस देह के पडोसी बनकर देखो तो तुम्हारा इसमें जो एकत्व का मोह है, वह अवश्य ही टूट जावेगा, छूट जावेगा और अतीन्द्रिय आनन्द की कणिका जगेगी, जो आगे जाकर आनन्द के सागर में परिणमित हो जावेगी ।

जिसप्रकार हम पडौसी को अपना भी नहीं मानते और उससे असद्व्यवहार भी नहीं करते; उसीप्रकार इस देह में एकत्वबुद्धि भी नहीं रखना और इससे असद्व्यवहार भी नहीं करना । इससे पडौसी धर्म तो निभाना, पर इसे अपने घर में नहीं बिठा लेना । हमें पक्का विश्वास है कि यदि तुम एकबार भी परद्रव्यो से भिन्न अपने भगवान् आत्मा का विलास देखोगे, वैभव देखोगे, तो अवश्य ही पर से एकत्व के मोह को छोड़ दोगे । अतः भाई । तुम हमारी बात सुनो और एकबार आत्मतत्त्व के कौतूहली बनकर उसे देह से भिन्न अनुभव करो, तुम्हारा कल्याण अवश्य होगा ।

यदि पडौसी का जीवन खतरे में हो तो हम उसकी सुरक्षा करते हैं, उसे जीवनयापन में सहज सहयोग करते हैं, पर उसके लिए अपना जीवन बरबाद नहीं करते, उसके लिए भोगसामग्री नहीं जुटाते । इसीप्रकार इस देह की सुरक्षा के लिए शुद्धसात्विक आहार का ग्रहण आदि करो, पर इसके पीछे अभक्ष्यादि का भक्षण कर नर्क-निगोध जाने की तैयारी मत करो । इसे शत्रु भी मत मानो, इससे शत्रु जैसा व्यवहार भी मत करो और घरवाला भी न मानो, घरवालो जैसा भी व्यवहार न करो । बस, पडौसी जैसा व्यवहार करो — यही उचित है ।

इसके लिए जीवन का सर्वस्व समर्पण करना उचित नहीं है, सर्वस्व समर्पण तो निज भगवान् आत्मा पर ही करना है ।

इसमें एक मुहूर्त अर्थात् दो घड़ी आत्मा का अनुभव करने की बात कही है, क्योंकि एक अन्तर्मुहूर्त तक आत्मध्यान करने से केवलज्ञान की प्राप्ति होती है । इसी बात को ध्यान में रखकर पण्डित जयचन्दजी छाबड़ा इसी कलश के भावार्थ में लिखते हैं —

“यदि यह आत्मा दो घड़ी पुद्गलद्रव्य से भिन्न अपने शुद्धस्वरूप का अनुभव करे (उसमें लीन हो) परीषद् आने पर भी डिगे नहीं, तो घातियाकर्म का नाश करके, केवलज्ञान उत्पन्न करके मोक्ष को प्राप्त हो । जब आत्मानुभूति की ऐसी महिमा है, तब मिथ्यात्व का नाश करके सम्यग्दर्शन

की प्राप्ति होना तो सुगम ही है । इसलिए श्रीगुरु ने प्रधानता से यही उपदेश दिया है ।”

प्रश्न :— केवलज्ञान तो अन्तर्मुहूर्त में होता है, किन्तु यहाँ एक मुहूर्त तक अनुभव करने की बात कही है । ऐसा क्यों है ? -

उत्तर :— अन्तर्मुहूर्त माने मुहूर्त के भीतर ही । जब एक मुहूर्त के भीतर ही केवलज्ञान होता है तो फिर जो एक मुहूर्त लगातार आत्मध्यान करेगा, उसके तो होना ही है। अतः इसप्रकार के कथन में कोई दोष नहीं है।

ध्यान रहे, एक घड़ी २४ मिनट की होती है और दो घड़ियों का एक मुहूर्त होता है।

प्रश्न :— कलश टीका में तो अनुभव को सहजसाध्य कहा है और यहाँ आचार्य उग्र पुरुषार्थ करने की बात कह रहे हैं ?

उत्तर :— इसी कलश की टीका में कलशटीकाकार उक्त शका का समाधान इसप्रकार करते हैं —

“भावार्थ इसप्रकार है कि शुद्धचैतन्य का अनुभव तो सहजसाध्य है यत्नसाध्य तो नहीं, पर इतना कहकर यहाँ अत्यन्त उपादेयपने को दृढ़ किया है ।”

वस्तुतः बात यह है कि सहजसाध्य और पुरुषार्थ में कोई विरोध नहीं है, क्योंकि आत्मानुभव का पुरुषार्थ भी सहज ही होता है अथवा सहज होना ही आत्मानुभूति का सम्यक्पुरुषार्थ है । जब हमारी दृष्टि में आत्मानुभव अत्यन्त उपादेयपने स्थापित हो जावेगा तो अन्तर में रुचि की तीव्रता से अन्तरोन्मुखी पुरुषार्थ सहज ही स्फुरित होगा । ‘रुचि अनुयायी वीर्य’ इस उक्ति के अनुसार वीर्य रुचि के अनुसार ही स्फुरायमान होता है ।

उक्त कलश के भाव को कविवर पण्डित बनारसीदास ने नाटक समयसार में इसप्रकार प्रस्तुत किया है —

(सवैया इकतीसा)

“बानारसी कहै भैया भव्य सुनो मेरी सीख,
 कैहूँ भाति कैसे हूँ कै ऐसी काजु कीजिए।
 एकहूँ मुहूर्त मिथ्यात को विधुस होइ,
 रगान को जगाइ अस हंस खोजि लीजिए।।
 वाही को विचार वाको ध्यान यह कौतूहल,
 यौ ही भरि जनम परम रस पीजिए।
 तजि भव-वास को विलास सविकाररूप,
 अतकरि मोह को अनन्तकाल जीजिए ॥२४॥

पण्डित बनारसीदासजी कहते हैं कि हे भाई । हे भव्यजीवो ।। तुम मेरी सीख ध्यान से सुनो । किसी भी तरह कुछ भी करके ऐसा कार्य अवश्य करो कि एक मुहूर्त को मिथ्यात्व का नाश होकर ज्ञान का अंश जागृत हो जावे और आत्मारूपी हंस की प्राप्ति हो जावे ।

एकबार ऐसी स्थिति प्राप्त हो जाने पर फिर जन्मभर उस ही का विचार करते रहो, उस ही का ध्यान करते रहो, उसी में क्रीडा करते रहो, — इसप्रकार सम्पूर्ण जीवन भर अतीन्द्रिय आनन्दरूपी परमरस का पान करते रहो । राग-द्वेष रूप विलास एवं सत्कार का वास छोड़कर तथा मोह का नाश कर अनन्तकाल तक सच्चा जीवन जीते रहो । सच्चा जीवन तो आत्मानुभवी ज्ञानी धर्मात्माओं का ही है, शेष सब तो भवभ्रमण ही है।

मोहभाव की उत्पत्ति ही मरण है, भावमरण है और मोह का अभाव ही जीवन है, सुखी जीवन है, शान्त जीवन है । इसीलिए यहाँ कहा गया है कि मोह का नाश कर अनन्तकाल तक अनन्त-आनन्दमय जीवन जीने का सौभाग्य प्राप्त करो ।

प्रश्न .— मोह का नाश किसप्रकार करें? मोह के नाश का उपाय क्या है, सम्यक्पुरुषार्थ क्या है?

उत्तर .— शरीरादि परपदार्थों और उनके लक्ष्य से होनेवाले मोह-राग-द्वेषादि भावों में अपनापन ही मोह है, उनमें एकत्वबुद्धि और

ममत्वबुद्धि ही मोह है । इस मोह के नाश का उपाय किसीप्रकार का कोई क्रियाकाण्ड नहीं है, व्रत-शील सयमादि भी नहीं हैं, जप-तप तीर्थयात्रा भी नहीं हैं, किसी की सेवा-चाकरी आदि भी नहीं हैं । इस मोह के नाश का उपाय तो पर से भिन्न, राग से भिन्न, पर्याय से पार एवं सर्वपर्यायो मे एकाकार तथा गुणभेद से भिन्न, प्रदेशभेद से भिन्न अनन्तगुणात्मक असंख्यातप्रदेशी एक भगवान आत्मा मे अपनापन स्थापित करना, उसी का विचार करना, उसी का मथन करना, घोलन करना, उसी का ध्यान करना, — इसीप्रकार जीवन भर उसी का रसपान करते रहना है ।

इसलिए हे भाई । तुम अपने ज्ञान के परमशुद्धनिश्चयनयरूप अश को जगाकर निज भगवान आत्मा, त्रिकाली शुद्धज्ञायकभावरूपी हंस को खोज लो । अरे भाई । अब जग जाइये, उसी के रस मे पग जाइये, उसी मे समा जाइये, क्योंकि मिथ्यात्व के नाश का एक यही सम्यक्पुरुषार्थ है ।

यदि एक मुहूर्त के लिए भी तेरे इस मिथ्यात्व का नाश हो गया तो तेरा कल्याण हुए बिना न रहेगा, तू अनन्तसुखी हुए बिना न रहेगा, तुझे मुक्ति की प्राप्ति होगी, होगी, अवश्य होगी, क्योंकि मार्ग यही है, अन्य कोई मार्ग है ही नहीं ।

अत हे भाई । जैसे भी बने मरपच कर भी यह कार्य अवश्य करो, इससे तुम्हारा कल्याण होगा ।

मेरी भावना

भाई । अनन्त शान्ति और सुख प्राप्त करने का तो एकमात्र यही मार्ग है । अत मेरी तो यही भावना है कि यह आध्यात्मिक परमसत्य, त्रैकालिक परमसत्य, ज्ञानानन्दस्वभावी, ध्रुव, आत्मतत्त्व— जिन्हें खोजना है, वे खोजें, जानना है, वे जानें, पाना है, वे पावें । जिन्होंने खोज लिया हो, पा लिया हो, वे उसी में जम जावें, रम जावें, समा जावें और अनन्तसुखी हों, शान्त हों ।

—सत्य की खोज, पृष्ठ २२८

समयसार पद्यानुवाद रंगभूमि एवं जीव-अजीव अधिकार

(हरिगीत)

ध्रुव अचल अनुपम सिद्ध की कर वंदना मैं स्व-परहित ।
यह समयप्राप्त कह रहा श्रुतकेवली द्वारा कथित ॥१॥
सद्ज्ञानदर्शनचरित परिणत जीव ही हैं स्व-समय ।
जो कर्मपुद्गल के प्रदेशों में रहें वे परसमय ॥२॥
एकत्वनिश्चयगत समय सर्वत्र सुन्दर लोक में ।
विसंवाद है पर बंध की यह कथा ही एकत्व में ॥३॥
सबकी सुनी अनुभूत परिचित भोग बंधन की कथा ।
पर से पृथक् एकत्व की उपलब्धि केवल सुलभ ना ॥४॥
निज विभव से एकत्व ही दिखला रहा करना मनन ।
पर नहीं करना छलग्रहण यदि हो कहीं कुछ स्थलन ॥५॥
न अप्रमत्त है न प्रमत्त है बस एक जायकभाव है ।
इस भौति कहते शुद्ध पर जो ज्ञात वह तो वही है ॥६॥
दृग ज्ञान चरित जीव के हैं — यह कहा व्यवहार से ।
ना ज्ञान दर्शन चरण जायक शुद्ध है परमार्थ से ॥७॥
अनार्य भाषा के बिना समझा सके न अनार्य को ।
बस त्योंहि समझा सके ना व्यवहार बिन परमार्थ को ॥८॥
श्रुतज्ञान से जो जानते हैं शुद्ध केवल आत्मा ।
श्रुतकेवली उनको कहें ऋषिगण प्रकाशक लोक के ॥९॥
जो सर्वश्रुत को जानते उनको कहें श्रुतकेवली ।
सब ज्ञान ही है आत्मा बस इसलिए श्रुतकेवली ॥१०॥
शुद्धनय भूतार्थ है अभूतार्थ है व्यवहारनय ।
भूतार्थ की ही शरण गह यह आत्मा सम्यक् लहे ॥११॥
परमभाव को जो प्राप्त हैं वे शुद्धनय ज्ञातव्य हैं ।
जो रहें अपरमभाव में व्यवहार से उपदिष्ट हैं ॥१२॥

चिदचिदात्मव पाप-पुण्य शिव बंध संवर निर्जरा ।
 तत्त्वार्थ ये भूतार्थ से जाने हुए सम्यक्त्व हैं ॥१३॥
 अबद्धपुट्ट अनन्य नियत अविशेष जाने आत्म को ।
 संयोग विरहित भी कहे जो शुद्धनय उसको कहें ॥१४॥
 अबद्धपुट्ट अनन्य अरु अविशेष जाने आत्म को ।
 द्रव्य एवं भावश्रुतमय सकल जिनशासन लहे ॥१५॥
 चारित्र्य दर्शन ज्ञान को सब साधुजन सेवें सदा ।
 ये तीन ही है आत्मा बस कहै निश्चयनय सदा ॥१६॥
 'यह नृपति है' — यह जानकर अर्थार्थिजन श्रद्धा करे ।
 अनुचरण उसका ही करे अति प्रीति से सेवा करें ॥१७॥
 यदि मोक्ष की है कामना तो जीवन्प को जानिए ।
 अति प्रीति से अनुचरण करिए प्रीति से पहिचानिए ॥१८॥
 मैं कर्म हूँ नोकर्म हूँ या है हमारे ये सभी ।
 यह मान्यता जबतक रहे अज्ञानि हैं तबतक सभी ॥१९॥
 सचित्त और अचित्त एवं मिश्र सब पर द्रव्य ये ।
 हैं मेरे ये मैं इनका हूँ ये मैं हूँ या मैं हूँ ये ही ॥२०॥
 हम थे सभी के या हमारे थे सगी गत काल में ।
 हम होयगे उनके हमारे वे अनागत काल में ॥२१॥
 ऐसी असंभव कल्पनाएँ मूढ़जन नित ही करें ।
 भूतार्थ जाननहार जन ऐसे विकल्प नहीं करें ॥२२॥
 अज्ञान-मोहित-मती बहुविध भाव से संयुक्त जिय ।
 अबद्ध एवं बद्ध पुद्गल द्रव्य को अपना कहें ॥२३॥
 सर्वज्ञ ने देखा सदा उपयोग लक्षण जीव यह ।
 पुद्गलमयी हो किसतरह किसतरह तू अपना कहे ? ॥२४॥
 जीवमय पुद्गल तथा पुद्गलमयी हो जीव जब ।
 ये मेरे पुद्गल द्रव्य हैं—यह कहा जा सकता है तब ॥२५॥

समयसार कलश पद्यानुवाद

(दोहा)

निज अनुभूति से प्रगट, चित्स्वभाव चिद्रूप ।
सकलज्ञेय ज्ञायक नमौ, समयसार सद्रूप ॥१॥

(सोरठा)

देखे पर से भिन्न, अगणित गुणमय आतमा ।
अनेकान्तमयमूर्ति, सदा प्रकाशित ही रहे ॥२॥

(रोला)

यद्यपि मैं तो शुद्धमात्र चैतन्यमूर्ति हूँ ।
फिर भी परिणति मलिन हुई है मोहोदय से ॥
परमविशुद्धी को पावे वह परिणति मेरी ।
समयसार की आत्मख्याति नामक व्याख्या से ॥३॥
उभयनयों में जो बिरोध है उसके नाशक ।
स्याद्वादमय जिनवचनों में जो रमते हैं ॥
मोह वमन कर अनय-अखण्डित परमज्योतिमय ।
स्वयं शीघ्र ही समयसार में वे रमते हैं ॥४॥
ज्यों दुर्बल को लाठी है हस्तावलम्ब त्यों ।
उपयोगी व्यवहार सभी को अपरमपद में ॥
पर उपयोगी नहीं रंच भी उन लोगों को ।
जो रमते हैं परम-अर्थ चिन्मय चिद्धन में ॥५॥

(हरिगीत)

नियत है जो स्वयं के एकत्व में नय शुद्ध से ।
वह ज्ञान का घनपिण्ड पूरण पृथक् है परद्रव्य से ॥
नवतत्त्व की संतति तज बस एक यह अपनाइये ।
इस आतमा का दर्श दर्शन आतमा ही चाहिए ॥६॥

(दोहा)

शुद्धनयाश्रित आतमा, प्रगटे ज्योतिस्वरूप ।
नवतत्त्वों में व्याप्त पर, तजे न एकस्वरूप ॥७॥

(रोला)

शुद्ध कनक ज्यों छुपा हुआ है बानभेद में ।
नवतत्त्वों में छुपी हुई त्यों आत्मज्योति है ॥
एकरूप उद्योतमान पर से विविक्त वह ।
अरे भव्यजन । पद-पद पर तुम उसको जानों ॥८॥
निक्षेपों के चक्र विलय नय नहीं जनमते ।
अर प्रमाण के भाव अस्त हो जाते भाई ॥
अधिक कहे क्या द्वैतभाव भी भासित ना हो ।
शुद्ध आतमा का अनुभव होने पर भाई ॥९॥

(हरिगीत)

परभाव से जो भिन्न है अर आदि-अन्त विमुक्त है ।
सकल्प और विकल्प के जंजाल से भी मुक्त है ॥
जो एक है परिपूर्ण है — ऐसे निजात्मस्वभाव को ।
करके प्रकाशित प्रगट होता है यहाँ यह शुद्धनय ॥१०॥
पावे न जिसमें प्रतिष्ठा बस तैरते है बाह्य में ।
ये बद्धस्पृष्टादि सब जिसके न अन्तरभाव में ॥
जो है प्रकाशित चतुर्दिक उस एक आत्मस्वभाव का ।
हे जगतजन । तुम नित्य ही निर्मोह हो अनुभव करो ॥११॥

(रोला)

अपने बल से मोह नाशकर भूत भविष्यत् ।
वर्तमान के कर्मबन्ध से भिन्न लखे बुध ॥
तो निज अनुभवगम्य आतमा सदा विराजित ।
विरहित कर्मकलंकक से देव शाश्वत ॥१२॥
शुद्धनयातम आतम की अनुभूति कही जो ।
वह ही है जानानुभूति तुम यही जानकर ॥
आतम में आतम को निश्चल थापित करके ।
सर्व ओर से एक ज्ञानघन आतम निरखो ॥१३॥

खारेपन से भरी हुई ज्यों नमक डली है ।
 ज्ञानभाव से भरा हुआ त्यों निज आतम है ॥
 अन्तर-बाह्य प्रगट तेजमय सहज अनाकुल ।
 जो अखण्ड चिन्मय चिद्घन वह हमें प्राप्त हो ॥१४॥

(हरिगीत)

है कामना यदि सिद्धि की ना चित्त को भ्रमाइये ।
 यह ज्ञान का घनपिण्ड चिन्मय आतमा अपनाइये ॥
 बस साध्य-साधक भाव से इस एक को ही ध्याइये ।
 अर आप भी पर्याय में परमात्मा बन जाइये ॥१५॥
 मेचक कहा है आतमा दृग ज्ञान अर आचरण से ।
 यह एक निज परमात्मा बस है अमेचक स्वयं से ॥
 परमाण से मेचक-अमेचक एक ही क्षण में अहा ।
 यह अलौकिक मर्मभेदी वाक्य जिनवर ने कहा ॥१६॥
 आतमा है एक यद्यपि किन्तु नयव्यवहार से ।
 त्रैरूपता धारण करे सद्ज्ञानदर्शनचरण से ॥
 बस इसलिये मेचक कहा है आतमा जिनमार्ग में ।
 इसे जाने बिन जगतजन ना लगे सन्मार्ग में ॥१७॥
 आतमा मेचक कहा है यद्यपि व्यवहार से ।
 किन्तु वह मेचक नहीं है अमेचक परमार्थ से ॥
 है प्रगट ज्ञायक ज्योतिमय वह एक है भूतार्थ से ॥
 है शुद्ध एकाकार पर से भिन्न है परमार्थ से ॥१८॥
 मेचक अमेचक आतमा के चिन्तवन से लाभ क्या ।
 बस करो अब तो इन विकल्पों से तुम्हें है साध्य क्या ॥
 हो साध्यसिद्धि एक बस सद्ज्ञानदर्शनचरण से ।
 पथ अन्य कोई है नहीं जिससे बचे संसरण से ॥१९॥
 त्रैरूपता को प्राप्त है पर ना तजे एकत्व को ।
 यह शुद्ध निर्मल आत्मज्योति प्राप्त है जो स्वयं को ॥
 अनुभव करें हम सतत ही चैतन्यमय उस ज्योति का ।
 क्योंकि उसके बिना जग में साध्य की हो सिद्धि ना ॥२०॥

(रोला)

जैसे भी हो स्वतः अन्य के उपदेशों से ।
 भेदज्ञानमूलक अविचल अनुभूति हुई हो ॥
 ज्ञेयों के अगणित प्रतिबिम्बों से वे ज्ञानी ।
 अरे निरन्तर दर्पणवत् रहते अविकारी ॥२१॥

(हरिगीत)

आजन्म के इस मोह को हे जगतजन तुम छोड़ दो ।
 रसिकजन को जो रुचे उस ज्ञान के रस को चखो ॥
 तादात्म्य पर के साथ जिनका कभी भी होता नहीं ।
 अर स्वयं का ही स्वयं से अन्यत्वं भी होता नहीं ॥२२॥
 निजतत्त्व का कौतूहली अर पड़ौसी बन देह का ।
 हे आत्मन् । जैसे बने अनुभव करो निजतत्त्व का ॥
 जब भिन्न पर से सुशोभित लख स्वयं को तब शीघ्र ही ।
 तुम छोड़ दोगे देह से एकत्वं के इस मोह को ॥२३॥
 लोकमानस रूप से रवितेज अपने तेज से ।
 जो हरे निर्मल करें दशदिश कान्तिमय तनतेज से ॥
 जो दिव्यध्वनि से भव्यजन के कान में अमृत भरे ।
 उन सहस्रअठ लक्षण सहित जिन-सूरि को वंदन करे ॥२४॥
 प्राकार से कवलित किया जिस नगर ने आकाश को ।
 अर गोल गहरी खाई से है पी लिया पाताल को ॥
 सब भूमितल को ग्रस लिया उपवनो के सौंदर्य से ।
 अद्भुत अनूपम अलग ही है वह नगर संसार से ॥२५॥
 गंभीर सागर के समान महान मानस मग है ।
 नित्य निर्मल निर्विकारी सुव्यवस्थित अंग है ॥
 सहज ही अद्भुत अनूपम अपूर्व लावण्य है ।
 क्षोभ विरहित अर अचल जयवंत जिनवर अंग है ॥२६॥

॥ इति ॥

प्रस्तुत संस्करण की कीमत कम करनेवाले दातारों की नामावली

क्र स	दातारों के नाम	राशि
१	साहित्य प्रकाशन ध्रुवफण्ड, पण्डित टोडरमल स्मारक ट्रस्ट, जयपुर २,५०१ ००	
२	श्रीमती भानकैवरजी मातु श्री निहालचन्दजी जैन, जयपुर	१,००१ ००
३	श्री भूतमलजी चम्पालालजी भण्डारी, बैंगलौर	१,००० ००
४	श्रीमती पतासीदेवी पाटनी, लाडनू	१,००० ००
५	श्री चिन्तामणी जैन एडवोकेट, कोलारस	५०१ ००
६	विनयदक्ष चेरिटेबल ट्रस्ट, कहाननगर सोसायटी, बम्बई	५०१ ००
७	श्री शान्तिनाथ सोनाज, अकलूज	५०१ ००
८	श्रीमती सरस्वती देवी द्वारा-हुलासमलजी, कलकत्ता	५०० ००
९	श्री हुलासमलजी कासलीवाल, कलकत्ता	५०० ००
१०	श्री प्रकाशचंद गम्भीरचंदजी जैन, अहमदाबाद	५०० ००
११	श्री मानमलजी, भोपाल	५०० ००
१२	श्रीमती प्रभादेवी, जयपुर	३०१ ००
१३	श्रीमती ताराचंद प्रमोदकुमारजी, रुडकी	३०१ ००
१४	श्री मागीलालजी पदमचन्दजी पहाडिया, इंदौर	३०१ ००
१५	श्री माणकचन्द पाटोदी, लुहारदा	३०१ ००
१६	प्रेमकुमारी, ओसवाल इन्डस्ट्रीज एजेन्सी, जयपुर	२५१ ००
१७	श्री सज्जन मेहता तुकोगज, इंदौर	२५१ ००
१८	श्रीमती नलिनी प्रफुल्लभाई दोशी, बम्बई	२५१ ००
१९	श्रीमती पुष्पाबाई जैन (जीजीबाई) पत्नी अजितकुमारजी जैन	२५१ ००
२०	श्रीमती आरती अतुल जैन, १२, गणेशभवन, मलाड ईस्ट, बम्बई	२५० ००
२१	श्री शामजीभाई भाणजीभाई शाह, द्वारा श्री प्रेमजीभाई, बम्बई	२५० ००
२२	श्रीमती अमृताबहन प्रेमजी जैन द्वारा अतुलभाई जैन, बम्बई	२५० ००
२३	श्री महावीरप्रसादजी सरावगी, कलकत्ता	२५० ००
२४	श्री पदमचंदजी सेठी, कतरासगढ, बिहार	२५० ००
२५	श्री सनतकुमारजी जैन, हरसूद	२५० ००
२६	श्री अभिनन्दनप्रसादजी जैन, सहारनपुर	२०१ ००
२७	श्रीमती कान्ता ध प पूनमचन्दजी छाबडा, इंदौर	२०१ ००
२८	श्री झमकलालजी बडजात्या, रतलाम	२०१ ००

क्र स	दातारों के नाम	राशि
२९	श्रीमती किशोरबाई, महू	२०१ ००
३०	श्री मदनलाल जैन, शान्तिनाथ मंदिर, मोदीनगर	२०१ ००
३१	श्री भानुकुमारजी बडजात्या, इंदौर	२०१ ००
३२	श्रीमती सुशीलाबाई ध प. श्री जवाहरलालजी, विदिशा	२०१ ००
३३	श्रीमती राजकुमारी गोधा ध प कोमलचंदजी गोधा, जयपुर	२०१ ००
३४	श्रीमती प्रेमचंद बडजात्या द्वारा श्री रोशनलाल हरकचन्द, दिल्ली	२०१ ००
३५	श्रीमती रतनबाई पाण्ड्या, इंदौर	२०० ००
३६	श्री मोतीलालजी छाबडा, सीकर	२०० ००
३७	श्रीमती शांतिदेवी ध प सम्पतजी पाटनी, जयपुर	२०० ००
३८	श्री सजय प्रफुल्लचंद दोशी, बम्बई	१५१ ००
३९	श्री पद्मावती बाकलीवाल, जयपुर	१५१ ००
४०	श्री मिलापचंद शाह, दादर-बम्बई	१५१ ००
४१	श्री मागीलाल अर्जुनलालजी, इंदौर	१५१ ००
४२	श्रीमती कमलादेवी, जयपुर	१५१ ००
४३	स्व श्रीमती कुसुमलता बसल एव सुनन्दबसल स्मृतिनिधि, द्वारा श्री राजेन्द्रप्रसाद बसल, अमलाई	१११ ००
४४	श्री जयन्तीभाई धनजीभाई दोशी, बम्बई	१११ ००
४५	मै ग्राफिक ऑफसेट प्रिन्टर्स, जयपुर	१११ ००
४६	श्री राजीव सघी, जयपुर	१०१ ००
४७	श्री महावीरकुमार ताराचन्द जैन, जनता कॉलोनी-जयपुर	१०१ ००
४८	कुन्दकुन्द मूलचन्द चे ट्रस्ट, अजमेर	१०१ ००
४९	श्रीमती कमलादेवी सोगानी, जयपुर	१०१ ००
५०	श्रीमती चन्दादेवी, जनता कॉलोनी-जयपुर	१०१ ००
५१	श्री चौधरी फूलचन्द जैन द्वारा मनोज एण्ड क , बम्बई	१०१ ००
५२	श्री सुरेशचन्द सुनीलकुमारजी जैन, अशोक बैंगल्स, बैंगलौर	१०१ ००
५३	श्रीमती सुशीलाबाई नन्दकिशोर सिघई, इंदौर	१०१ ००
		१७,०१८ ००

